Philosophie

Die Gemeinschaftsganzheit.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Hohen Philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt von

Albert Reker

aus Paderborn.

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i.W.

1936

Referent: Professor Dr. von Rintelen.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Seite

Erster Teil: Begriff und Wesen der Ganzheit.

A. Ueber die Anwendung des Ganzheitsbegriffs 1
I. Die Notwendigkeit einer Begrenzung des Ganzheitsbegriffs
II. Wesentliche Ganzheiten 2
III. Integration und Differenziertheit als Kriterium der Ganzheit 3
Zusatz: Die Realität der Ganzheit 4

B. Ueber die Wirkungsweise der Ganzheit 4
I. Versuch einer Erklärung aus physikalisch-mechanischer Gesetzmäßigkeit 5
II. Problematik und Wesen der organischen Ganzheiten
1. Die Endganzheitsbezogenheit 6
2. Die vitalistische Erklärung 7
3. Kritik der vitalistischen Erklärung 9
4. Organisch-teleologische Gesetzmäßigkeit 10
5. Immanenz der Teleologie 13
a) Die Beziehungen des Organismus zur Außenwelt . 14
b) Finale Bezogenheit als Selbstdienlichkeit 15
c) Formen der Ausnutzung 19

Zweiter Teil: Ueberindividuelle Ganzheit und individuelles Handeln.

A. Ueber die Möglichkeit einer Anwendung des aufgezeigten Ganzheitsbegriffs auf überindividuelle soziale Gebilde . . . 24

B. Entscheidung für den sozialpsychologischen Weg. 25
I. Die Schwierigkeiten der anderen Wege 25
II. Die innere Bezogenheit der Individuen auf die Gemeinschaft als Kriterium für ihren organisch ganzheitlichen Charakter 26

C. Herausstellung der Funktionen der Individuen, die eine mögliche Betrachtung als überindividuell ganzheitliche Funktion zulassen
I. Ausschließung der selbstdienlichen Funktionen der Individuen
1. Unmittelbare Verständlichkeit der selbstdienlichen Funktionen der Individuen aus diesen selbst 27
2. „Partialkausale“ Erklärung der auf „Nutzungsverhältnisse“ zurückführbaren sozialen Gebilde 28
II. Die fremddienlichen Funktionen
1. Ihre tatsächliche Gegebenheit und ihre Problematik . . 30

Seite

2. Versuch einer Erklärung der fremddienlichen Funktionen aus selbstischen Motiven. Die „List der Vernunft“ 30
3. Die Notwendigkeit einer Analyse des Gefühls für die Erklärung fremddienlicher Funktionen 32

Dritter Teil: Die Motivation der fremddienlichen Funktionen.

A. Gefühl und Strebung
1. Die Polarität des Gefühls 34
2. Fundierung des Gefühls im Unbewußten 36
3. Das Gefühl als Bewußtseinszeichen einer Strebungszuständlichkeit 37
4. Das individuelle Ich (im weiteren Sinne das „Selbst“) als Subjekt der Strebung 39
5. Die phänomenologische Erscheinung des Gefühls als subjektives Zuständlichkeitserlebnis und das Problem: die Harmonie von subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit des Gefühls 42

B. Die objektive Zweckbezogenheit der Strebungen, im besonderen der Triebe
1. Die Notwendigkeit der Sinndeutung der Triebe 44
2. Die objektive Zweckbezogenheit der Triebe und die Erkenntnisseite des Instinktiven 45
3. Kritik der biologischen Instinktlehre 48

C. Die Versuche einer Sinndeutung der den fremddienlichen Strebungen entsprechenden Gefühle
I. Die Lösung des Problems einer Harmonie von subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit des Gefühls bei den selbstdienlichen Strebungen 50
II. Versuche einer Erklärung der fremddienlichen Funktionen durch Mitgefühl und Sympathie 51
1. Erklärung des Mittgefühls durch Gefühlsübertragung . . 52
2. Mitgefühl als „Einsfühlung“. 54
3. Mitgefühl als „das Erfassen des Fremdwertes“. Max Schelers Erklärung des Mitgefühls. 55
4. Zur Kritik der Scheler'schen Erklärung. 56

Vierter Teil: Fremddienliche Funktionen und überindividuelle Ganzheiten.

A. Die Hypothese der Gemeinschaftsganzheit 61
B. Angelegte und verwirklichte Ganzheit 63
C. Die Wirkungsweisen überindividueller Ganzheiten 65
D. Schluß 72

Erster Teil: Begriff und Wesen der Ganzheit.

A) Ueber die Anwendung des Ganzheitsbegriffs.

I. Die Notwendigkeit einer Begrenzung des Ganzheitsbegriffs.

Die Definition des Begriffs Ganzheit wird vielfach als unmöglich hingestellt. Driesch sagt z. B., eine Definition des Ganzheitsbegriffs könne nur unter Zuhilfenahme des Begriffs „Teil" erfolgen, der wiederum schon den Begriff „Ganzheit" voraussetze. Ganzheit und Teil sollen darum „aprioristisch-kategoriale" Begriffe sein. Demgegenüber definiert Burkamp:[1]) „Ein Ganzes ist eine durch sinnbedingten Zusammenschluß aus Einheiten gebildet zu denkende neue Einheit. Die Einheiten, die das Ganze bilden, heißen in dieser Funktion die Teile des Ganzen."

Dieser Definition stellt sich der Fundamentalsatz Othmar Spanns: „Das Ganze ist vor seinem Teil. Es entsteht nicht durch Zusammenschluß der Teile",[2]) aufs schärfste gegenüber.

Hier zeigt sich sogleich die grundlegende Verschiedenheit der Ganzheitsauffassungen. An sich ist wohl nicht zu leugnen, daß die Begriffe Ganzheit und Teil in die Grundbegriffe: Einheit, Vielheit und Beziehung aufgelöst werden können. Es ist aber die Frage, wie ich die Beziehung auffasse: ist das „Neue", die „neue Einheit", die durch sie geschaffen wird, nichts weiter als ein „Produkt gedachter Zusammenfassung auf Grund rein zufälliger Konstellation", so hat Burkamp mit seiner Definition recht. Ist dagegen zur Kennzeichnung des „Neuen" ein eigener Begriff notwendig, d. h. ist die Beziehung nicht rein zufällig, sondern im Wesen der Einheiten begründet, so daß wir es mit einer ganz spezifischen Beziehung, eben der Ganzheit-Teil-Beziehung zu tun haben, so sind Driesch und Spann im Recht.

Es bedeutet also eine bestimmte Umgrenzung eines ganz spezifischen Ganzheitsbegriffs, wenn Driesch und ähnlich auch Spann sagt: das Ganze sei eine Einheit, die mit einem Teil ihr Wesen verlöre.

An sich kann es Burkamp nicht verwehrt werden, eine Einheit, die Untereinheiten zusammenfaßt und nach außen hin abgrenzt, Ganzheit zu nennen. Daß diese Zusammenfassung irgendwie „sinnbedingt" sein muß, ist, zumal da der Begriff „Sinn" beliebig weit gefaßt werden kann, selbstverständlich und bedeutet keine nennenswerte Einschränkung. Driesch setzt aber einer solchen Einheit ge-

---

[1]) Burkamp, Wilh.: Die Struktur der Ganzheiten. Berlin 1929. S. 3.
[2]) Spann, Othmar: Kategorienlehre. Jena 1924.

rade den Begriff der Ganzheit gegenüber. Ein „einheitliches" Wirken mehrerer „Etwasse" ist ihm eben kein „ganzheitliches" Wirken.

Aus diesen Beispielen geht klar hervor, daß uns mit einem allgemeinen Ganzheitsbegriff nicht gedient sein kann. Indem wir fragen, ob die soziale Gemeinschaft eine Ganzheit darstellt, suchen wir eine tiefere Erkenntnis über das Wesen der Gemeinschaft zu gewinnen. Ob dieses aber möglich ist, liegt daran, was der jeweilige Ganzheitsbegriff leistet.

II. Wesentliche Ganzheiten.

Der Begriff des Ganzen bedingt den des Teils. Er setzt somit voraus eine Vielheit, deren Zusammenschluß und Abschluß nach außen. Dieser Zusammenschluß und Abschluß muß einen Grund, einen Sinn haben. Hiermit ist, und da ist Burkamp zuzustimmen, ohne weiteres gegeben, daß schon die Summe „mehr" ist als das Nebeneinander seiner Teile. Eine andere Frage aber ist es, ob dieses „Mehr" rein subjektiv bedingt ist, oder ob damit eine objektive Wirklichkeitserkenntnis gegeben ist.

Bei der reinen Summe ist offenbar nur das erstere der Fall. Die reine Summe ist eine willkürliche und durch zufällige Konstellationen veranlaßte Zusammenfassung von Einheiten. „Der Summand einer reinen Summe physischer Objekte ist für sich an seinem Orte und nichts an ihm weist auf die übrigen Summanden hin."[3]) Allerdings setzt die einheitliche Wirkung mancher summativer Gebilde gewisse objektive Beziehungen voraus, aber diese sind auf reine „Und-Verbindungen" (Wertheimer) zurückzuführen. Nie sind es innere, notwendige Verbindungen.

Hier ergibt sich der Wert der engeren Begrenzung des Ganzheitsbegriffs auf Gegenstände, die ihrem Wesen nach und damit unabhängig von der Wahrnehmung Ganzheiten sind, d. h. solche Gegenstände, die ihr Wesen mit einem „wesentlichen" Teil verlieren. Damit kommt das „Neue" nicht erst durch die Zusammenfassung zu den vorher in sich unabhängig vom Ganzen sinnvollen Teilen hinzu. Eine solche Vorstellung wäre unbedingt irreführend. Sondern wenn der Teil ein „wesentlicher "ist, so ist er auch „wesentlich" Teil, d. h. er ist isoliert betrachtet zumindest in charakteristischer Eigenart sinnlos. Das ist der gute Sinn des Satzes: das Ganze ist vor seinem Teil.

In dieser Erkenntnis besteht auch der Fortschritt der neueren Gestalttheorie (Wertheimer, Köhler) gegenüber der älteren (v. Ehrenfels).

Entgegen der Ansicht von Ehrenfels, daß die Gestaltsqualität zu den Empfindungen als einer Summe von festgelegten Elementen hinzuträte, sagt Wertheimer: „Ist es denn überhaupt wahr, daß, wenn ich eine Melodie höre, ich dann die Summe der einzelnen Teile als primär zu sehende Grundlage — die einzelnen Töne als Stücke — jedenfalls habe; ist es vielleicht nicht umgekehrt so, daß das, was

[3]) Köhler, W.: Die physischen Gestalten. S. 166.

ich überhaupt habe, was ich auch an dem Ort der einzelnen Töne habe, was da in mir entsteht, ein Teil ist, der sich auch in sich bestimmt von dem Charakter des Ganzen?"[4])

Also der Teil setzt das Ganze voraus und nicht umgekehrt. Ist dazu das Ganze ein Eigentliches in dem oben festgelegten Sinne, so ist jeder Teil nur denkbar in bezug auf alle anderen Teile, und gerade hierin liegt das eigentliche Kriterium für die Ganzheit.

III. Integration und Differenziertheit als Kriterium der Ganzheit.

Will man sich nicht auf eine schlichte Schau berufen, so ist man wohl in den meisten Fällen an dieses Kriterium für die Konstatierung einer Ganzheit gebunden. Denn gerade die Differenziertheit der Teile gehört zum Wesen der Ganzheit. Bei einem äquipotentiellen System zerstört die Fortnahme eines Stückes nicht das Wesen, wie Driesch gezeigt hat. Ein solches System ist nach ihm summativ angeordnet. Ob ein System aber ein differenziertes ist, läßt sich eben nur durch die Betrachtung der Teile feststellen: ob sie von spezifischer Eigenart sind, die jeweils die Eigenarten aller anderen Teile „ergänzt" und selbst dieser Ergänzung durch alle anderen Teile bedarf.

Wenn Wenzl[5]) als das Kriterium für Ganzheit bei Driesch hinstellt: eine reale (räumliche) Mannigfaltigkeit, wenn sie „ihren Grad aus sich erhöhen", wobei diese Mannigfaltigkeitserhöhung auf mancherlei Weise möglich wäre, so ist dabei wohl zu beachten, daß dies Kriterium für eine besondere Art der Ganzheit gilt, nämlich für die durch die Entelechie hervorgebrachte, daß damit aber die Erkenntnis der „Sachganzheit" vorausgesetzt ist. Driesch sagt nämlich selbst, daß es nur auf eine Art des Mannigfaltigerwerdens ankomme, nämlich auf das Ganzwerden eines harmonisch-äquipotentiellen Systems.[6]) Das obige Kriterium setzt also schon die Erfassung der Ganzheit, d. h. des differenziert geordneten Systems im Gegensatz zum summativ geordneten des äquipotentiellen Systems voraus. Es ist nicht so, daß sich irgendwo in einem geschlossenen System auf einer Werdestufe ein Plus zeige, ohne daß man im Augenblick erkennen könne, woher es eigentlich stamme, sondern Driesch erkennt ein Etwas, das seinem Wesen nach nicht aus dem äquipotentiellen System, das vorher da war, erklärt werden kann und andererseits nicht die Annahme einer „Schöpfung" erfordert. Das „Neue" liegt in einer Ordnung, einem Ueber- und Untergeordnetsein spezifisch differenzierter Glieder, dergestalt, daß „die Wegnahme eines Bestandteiles genügt, um das Wesen zu zerstören". Diese Konstatierung der Sachganzheit des Endzustandes muß jeder Frage nach ganzheitlicher Entwicklung vorausgehen.[7])

---

[4]) Wertheimer, Max: Ueber Gestalttheorien. Vortrag, gehalten in der Kant-Gesellschaft zu Berlin. Erlangen 1924. S. 11.

[5]) Wenzl, Alois: Der Gestalt- und Ganzheitsbegriff, in „Philosophia perennis". 1930.

[6]) Driesch, Philosophie des Organischen. S. 377.

[7]) Ebenda. S. 381.

So kann weder eine einheitliche Wirkung eines Komplexes noch dessen (geometrisch) geordnete Struktur und Form und Abgeschlossenheit nach außen, genügen, um eine Ganzheit im oben erläuterten Sinne zu konstatieren. Auch die einfache Feststellung eines „Mehr", das nicht aus den Teilen erklärt werden kann oder des „Neuen", was zu der Summe der Teile hinzukommt, ist viel zu unklar, um als Kriterium gelten zu können. Nur da, wo ein Teil in seinem Sosein notwendig alle anderen und alle anderen notwendig den einen Teil fordern, wollen wir von Ganzheit sprechen.

Zusatz: Die Realität der Ganzheit.

Hier ergibt sich auch die Lösung der Differenzen, die in der Frage nach der Realität der Ganzheiten herrschen. Wenn Spann sagt, das Ganze sei real in seinen Teilen,[8]) so setzt er den obigen Ganzheitsbegriff voraus. Die Gründe dagegen, die Burkamp bei Spanns Auffassung für maßgebend hält (Pflastersteinrealismus), scheinen mir nicht das Rechte zu treffen. Auch Spann wird sicherlich nicht die Möglichkeit ableugnen wollen, einen Komplex als Ganzheit zu konstatieren, wie es Burkamp tut, dem dazu das Dasein eines Komplexes in Raum und Zeit genügt. Die Realität der Summe ist nicht abzuleugnen. Auch ist sie nicht i n den Summanden realisiert, sondern sie i s t ihre Zusammenfassung.

Wenn wir aber an unserem spezifischen Ganzheitsprinzip festhalten, müssen wir es ablehnen, durch Zusammenfassung eine Ganzheit konstatieren zu können, sondern diese tritt für uns da in Erscheinung, wo spezifisch differenzierte Einheiten auftreten, die notwendig und wesentlich auf andere Einheiten bezogen sind und gerade in dieser spezifischen Eigenart der einzelnen Einheiten und deren Abhängigsein von bestimmten anderen Einheiten realisiert sich die Ganzheit.

Mit dieser Herausstellung eines bestimmt umgrenzten Ganzheitsbegriffs haben wir aber die eigentliche Problematik der Ganzheit noch gar nicht berührt. Diese liegt in der Frage nach der Ganzheitsdynamik.

B) Ueber die Wirkungsweise der Ganzheit.

Je nachdem, ob man nach dem Grunde oder nach der Wirkungsweise forscht, erhebt sich die Frage: Wodurch sind die in der Naturwirklichkeit gegebenen differenziert-ganzheitlichen Systeme verursacht? Sind sie aus der physikalisch-chemischen Struktur ihrer Bestandteile bzw. aus deren resultierender Gesamtwirkung zu erklären oder muß ein eigener, mit den Teilen nicht gegebener Faktor angenommen werden; kann die Wirkung eines ganzheitlichen Systems grundsätzlich aus den Einzelwirkungen der Teile verstanden werden oder ist hier ein spezifisch anderer Faktor am Werk?

Beide Fragen treffen sich in der Frage nach der Partial- oder Totalkausalität Burkamps, der Einzelheits- oder Ganzheitskausalität

---

[8]) Spann: Kategorienlehre, S. 54 ff.

im Sinne Drieschs, der Frage nach Kausalität oder Funktionalität bei Spann.

I. Versuch einer Erklärung aus physikalisch-mechanischer Gesetzmäßigkeit.

Die Totalkausalität könnte man, wie Burkamp meint, „als den Fall bezeichnen, in dem das Ganze der Teile die Geschehnisse bestimmt".[9]) Dann ließe es sich eben in partial-kausale einfache Bestimmtheit auflösen.

Eine partial-kausale Erklärung kann nach Burkampf allein das Ziel der Naturwissenschaft sein. Eine solche „charakteristische Theorie partial-kausaler Bestimmbarkeit, eine mechanische Theorie nach üblicher, eine naturwissenschaftlich verständliche Theorie nach seiner eigenen Terminologie",[10]) findet er in der Gestalttheorie W. Köhlers.

„Die Festigkeit und Restitution der organisch zielstrebigen Prozesse gegenüber unermeßlich-mannigfaltigen Störungen wird mit der spontanen Selbstgliederung der Prozesse durch ihre eigenen physikalisch-chemischen Eigenschaften und Kräfte überzeugend erklärbar gemacht." Nach Köhler sind die physischen Gestalten konstituiert durch eine dynamische Gleichgewichtsgesetzlichkeit, so daß jedes Moment des betreffenden Gebildes auf jedes andere Moment im Gestaltbezirk eine starke Wirkung ausübt, dergestalt, daß der Zustand an jeder Stelle des Bezirkes nach festem Gesetz abhängig von den an den übrigen Stellen ist, so daß ein einheitlicher innerer Zusammenhang besteht.[11]) „Alle diese gegenseitigen Einflüsse rufen ebenso lange (bei physischen Gestalten) eine gesamte Materialverschiebung hervor, bis das ganze Gebilde „sich in sich trägt", bis ein lebendiges „Gleichgewicht" erreicht ist."[12]) Als Beispiel führt er die Aufladung eines Kondensators an: die Veränderung der +Platte ruft eine entsprechende Veränderung der —Platte hervor. Durch die so sich bedingenden Teile entsteht ein Ganzes. „Beide Ladungen ergänzen sich zu einem Ganzen." Der Begriff der Spannung ist für diesen Tatbestand charakteristisch.

Also: bei partial-kausal bestimmte biologische Mennotaxis ließe sich denken „als Gleichgewicht dessen Verzerrung unter den normalen Schwankungen der Umgebung immer den Kräften größeren Betrag gibt, die zum Gleichgewicht zurücktendieren."[13]) Darauf beruht im Grunde ja die gestalttheoretische Erklärung. „Den ganzen Organismus kann man als ein System solcher Regulationen auffassen ..."[14])

---

[9]) Burkamp, a. a. O., § 128.

[10]) Burkamp, a. a. O., § 134.

[11]) Vgl. Köhler, Wilh.: Die physischen Gestalten in Ruhe und in stationärem Zustand. Erlangen 1924. S. 166.

[12]) Köhler, a. a. O., S. 166.

[13]) Burkamp, a. a. O., S. 185.

[14]) Burkamp, a. a. O., S. 185.

II. Problematik und Wesen der organischen Ganzheiten.

1. Die Endganzheitsbezogenheit.

Ob die Gestalten Köhlers als echte Sachganzheiten aufzufassen sind, oder ob wir in ihnen mit Driesch bloße Wirkungseinheiten sehen,[15]) wollen wir hier dahingestellt sein lassen. Eine andere Frage aber ist es, ob mit ihrer Erklärung aus physischer Gesetzmäßigkeit auch das Wesen des Organismus, wie Burkamp annehmen möchte, erklärt ist. Doch erkennt auch dieser, daß physikalische Theorien wohl Selbstregulation und Restitution, nicht aber die Neubildung einer unendlich mannigfaltigen Mennotaxis erklären können.[16]) Aber gerade darauf kommt es beim Organismus an. Und zwar nicht nur auf die Neubildung eines neuen Organismus, sondern jeder Organismus selbst ist in ständiger Neubildung. Das Leben ist ein „Prozeß", ein ständiges Fortschreiten, ein fortwährendes Neuschaffen, und wo diese Tendenz zur Entwicklung aufhört, hört auch der Prozeß auf, erlischt das Leben. Der Umstand, daß Driesch von Ganzheitsbezogenheit spricht, wo er Endganzheitsbezogenheit meint, mag für das Problem vielleicht nicht günstig gewesen sein. In der Restitution des Organismus wird nicht die gestörte Ganzheit wieder hergestellt, das alte Gleichgewicht wieder geschaffen, sondern eine irgendwie präformierte Ganzheit wird trotz der Störung eines Systems, das vorher da ist, erreicht. Alle Erklärungsversuche aus physikalisch-dynamischer Gleichgewichtsgesetzlichkeit treffen also gar nicht den Sachverhalt, der im Organismus vorliegt. Es ist also die Frage: aus welcher Ursache oder aus welcher Kraft entsteht und entfaltet sich die mannigfach differenzierte Ganzheit zu immer höherer Differenziertheit und Mannigfaltigkeit.

Es zeugt von einer nicht geringen Problemblindheit, wenn man dieses unablässige Streben, diesen ungestümen Drang des Lebens zur Entfaltung und Vervollkommnung in unendlich mannigfaltigen Formen, auf ein rein physikalisches Gleichgewichtsstreben zurückführen möchte. Gewiß mögen alle einfachen isolierten Prozeßreihen in physikalisch-kausaler Form ablaufen und sich auch außerhalb des Lebensprozesses finden, die Konvergenz aller dieser Leistungen, in allen ihren Betätigungen, unter den verschiedensten Umständen zu den immer identischen Zielen der Selbsterhaltung[17]) — und nicht nur der Selbsterhaltung, sondern eines ständigen Neuschaffens, Erhöhung und Vervielfältigung des Lebens — das läßt sich unmöglich aus mechanisch-physikalischer Gesetzmäßigkeit erklären.

Nicht erst Kant erkannte, daß der nexus effectivus die Naturdinge nicht allein erklären könne, sondern daß man den nexus finalis, „die Kausalität der Zwecke" zu Hilfe nehmen müsse, daß das Naturding in sich Ursache und Wirkung vereinigt.[18]) Dies ist vielmehr schon eine aristotelisch-scholastische Erkenntnis.

---

[15]) Driesch, H.: Ann. d. Philosophie. Bd. V. 1926. S. 1.

[16]) Burkamp, a. a. O., § 138.

[17]) Vgl. Stern, W.: Person und Sache. I. Bd. Lpz. 1906, S. 279.

[18]) Kant, Kritik der Urteilskraft. Berl. Akad. Ausg. Bd. V, §§ 61, 65 und 78.

Im Organismus zeigt sich ein Ordnungsprinzip, und zwar nicht nur im Sinne einer Tendenz zur geometrischen Anordnung oder eines physikalischen Gleichgewichtsstrebens, sondern, wie Kant sagt, einer „Idee", unter der das Ding als ein Selbstzweck befaßt ist, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß.[19]) Faßt Kant auch diese Idee mehr regulativ im erkenntnistheoretischen Sinne, so können wir sie mit Driesch als ein konstitutives Merkmal ansehen, als ein reales Bezogensein der Teile auf eine ideale Ordnung, die nie restlos verwirklicht, sondern als ein telos, ein Ziel allen Funktionen zugrunde liegt.

2. Die vitalistische Erklärung.

So zeigt sich uns das Problem der organischen Ganzheit als eine Frage nach Erklärung der Entwicklung, der Selbstentfaltung des Organismus. Dies hat der Vitalismus klar erkannt, wenn er die Erhöhung des Mannigfaltigkeitsgrades aus einem harmonisch-äquipotentiellen System in den Vordergrund stellt.

Leider hat Driesch nicht immer mit der nötigen Klarheit betont, auf welche Art des Mannigfaltigerwerdens es ihm ankommt, wie die Angriffe von Wilke[20]) und Burkamp zeigen. Die Mannigfaltigkeitserhöhung, die nach Burkamp[21]) in einem Raum, in dem regelmäßig Kugeln umherspringen, dadurch eintritt, daß diese Regelmäßigkeit gestört wird, ist gar keine echte Mannigfaltigkeitserhöhung im Sinne Drieschs. Denn eine solche Mannigfaltigkeit ist rein zufällig und läßt sich durch eine echt homogene summenhafte Anordnung „in Gedanken" ersetzen.[22]) Also nur der höhere Mannigfaltigkeitsgrad, den ein System von heterogen angeordneten Einheiten gegenüber einem von homogener Struktur zukommt, kommt für Driesch in Betracht. Burkamp ist aber gerade so wie Wilke völlig im Recht, wenn er Driesch vorwirft, daß er diese „Vermehrung der Mannigfaltigkeit" nicht als „Vermehrung der gestalteten Mannigfaltigkeit" faßt.

Was also zu erklären ist, ist die Bezogenheit der Funktionen aller Einheiten auf eine zu verwirklichende hochdifferenzierte Ordnung, d. h. die an sich mechanisch-physikalische Auswirkung eines Teiles geht in einer ganz bestimmten Richtung vor sich, nach einem genauen „Plane". Diese „Planmäßigkeit" ist nach Driesch auf zweierlei Weise zu erklären. Entweder kann die Teilfunktion infolge der Lage eines Teils, also infolge einer bestimmten Einordnung in die anderen Teile in gar keiner anderen Richtung wirken. Dann haben wir es mit einer räumlich präformierten Ordnung und dementsprechend einer „maschinellen" Entwicklung zu tun, oder aber, es kann nachgewiesen werden, daß sich ein geordnetes System, also ein System mit hochstufigem Mannigfaltigkeitsgrade ohne räumliches Vorgebildetsein dieser Ordnung entwickelt hat. Für eine solche Ent-

---

[19]) Kant, a. a. O., S. 373.

[20]) Vgl. Driesch, Phil. d. Org., S. 377.

[21]) Burkamp, a. a. O., § 120.

[22]) Driesch, Phil. d. Org., S. 377.

wicklung eines ganzheitlich geordneten Gebildes aus einem summenhaft geordneten harmonisch äquipotentiellen System will Driesch den Nachweis erbracht haben.

Gleichgültig aber, ob es sich um maschinelle oder um organische Entwicklung handelt, in beiden Fällen ist die Ordnung und Planung nicht aus den Kräften der anorganischen Elemente erklärbar. Mit Recht weist Driesch[23]) gegenüber dem Neukantianismus, der auch dem Mechanismus Zweckverwirklichung zuschreiben will, darauf hin, daß der Begriff des Mechanismus gerade geschaffen sei, um ein Gefüge von sich verwirklichenden Dingen zu bezeichnen, die sich nach Maßgabe einer geringen Zahl von Gesetzen so zu sagen „jedes für sich" verhalten, daß dagegen „ein Ganzes im Raumhaften" bedeute, jede Einzelheit des Seins und Werdens in ihm ist diese eine bestimmte, im Ganzen ist nichts Unabhängiges.

Wenn auch diese Auffassung des Mechanismus infolge des Forschungsergebnisses Köhlers einer gewissen Korrektur bedarf, so ist es doch unmöglich, die spezifische, jeweils verschiedene Bezogenheit zu den in den denkbar mannigfachsten Formen und Strukturen verwirklichten Ordnungen auf eine rein physikalische Gleichgewichtstendenz zurückzuführen. Dazu ist eben ein „Plan", analog gesprochen, ein „Vorherwissen um die Ordnung" erforderlich, sei es, daß auf Grund eines solchen Planes eine Ordnung räumlich angelegt ist, die sich dann nach physikalisch-mechanischer Gesetzmäßigkeit maschinell entwickelt oder sei es, daß ein lebendiger Faktor ständig die partialen Kräfte nach einem bestimmten Plane ausrichtet.

Driesch glaubt nun einen solchen unräumlichen Faktor, der die spezifisch organische Entwicklung leitet, annehmen zu müssen, da die Entstehung eines Gebildes von hochstufigem Mannigfaltigkeitsgrade aus einem harmonisch-äquipotentiellen System, für die Driesch den Nachweis erbracht haben will, eine räumliche Präformation des späteren Zustandes im früheren und damit eine maschinelle Entwicklung ausschließt.

Auf die Beweise des Vitalismus können wir hier nicht näher eingehen. Wichtig ist für uns aber die Wirkungsweise dieser „Entelechie".

Driesch nennt sie „ein autonomer, nicht aus einer Kombination anderer Agenzien resultierender, sondern in sich elementarer Naturfaktor ... in seinem Wirken ist etwas Teleologisches einbeschlossen."[24]) Es ist so, „als ob" unsere Entelechie „Wissen" und „Wollen" habe. Instinkt und Formbildungsentelechie „wissen" und „wollen" in einer anderen, „primären" und „angeborenen" Form im Gegensatz zu der sekundären Form, wie „Ich" weiß und will, nämlich aus Erfahrung.

Da, wie gesagt, die Entwicklung des Organismus nicht auf einer räumlichen Präformation beruhen kann, andererseits aber das Gesetz vom zureichenden Grunde eine irgendwie geartete Präformation erfordert, ist die Entelechie als eine unräumliche intensive

---

[23]) Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 282 f.

[24]) Driesch, Phil. d. Org., S. 284.

Mannigfaltigkeit aufzufassen, als eine Art Potenz, die sich im Werden des Organismus zu extensiver Mannigfaltigkeit aktualisiert.[25]) Das Wirken der Entelechie ist eine Form der Kausalität. Da sie sich in der Ganzheitsbezogenheit der Funktionen eines Komplexes äußert, nennt sie Driesch Ganzheitskausalität. Diese besteht neben der im Organismus ebenfalls wirksamen Einzelheitskausalität.

Wie schon oben angedeutet, ist die Entelechie eine richtunggebende Lenkkraft. Man darf also in ihr keine Energieform sehen, denn alle Energien sind quantitativ gekennzeichnet. Der Entelechie aber fehlen alle quantitativen Merkmale, sie „erschöpft sich in Ordnungsleistung und in nichts anderem". Driesch lehnt jede Art von „energetischem Vitalismus" ab. Der Vitalismus erklärt also die Entwicklung der organischen Ganzheit ungefähr folgendermaßen:

In einem Komplex von sich nach mechanisch-physikalischer Gesetzmäßigkeit auswirkenden Materienteilen greift die Entelechie als ein gewissermaßen von außen wirkender „unräumlicher" Faktor ein, indem er alle einzelnen mechanischen Auswirkungen nach einem bestimmten Plane lenkt und auf ein Endziel hinordnet, indem er von der in ihm vorgebildeten Ordnung gewissermaßen in der Materie einen Abdruck schafft und so allmählich ein räumlich-extensives Duplikat seiner unräumlich-intensiven Mannigfaltigkeit schafft. Diese, wenn auch etwas grob versinnlichende Darstellung der Entelechie Drieschs vonseiten Burkamps[26]) trifft unzweifelhaft den Sachverhalt.

Driesch stellt nun drei Vermutungen über die Wirkungsmöglichkeit seiner Entelechie auf:[27])

1. Die Entelechie dreht Systeme von materiellen Letztdingen.
2. Sie suspendiert als möglich vorgebildetes materielles Geschehen und läßt es regulativ zu.
3. Sie setzt unräumliche, absolute Widerstände in bestimmte Konfiguration in den Keim hinein, damit der im übrigen sich selbst überlassenen Materie gewisse Bahnen für ihre Bewegung verbietend; so zwingt sie mittelbar die Materie „unter Form".

Alle diese Sätze sollen sich nicht gegen den Satz der Erhaltung der Energie, noch gegen den Satz des Geschehens verstoßen.

Also: „jeder Teil dieses organischen Systems ist durch Entelechie an seinen Ort gebracht worden, um daselbst dem Ganzen zu dienen; der Teil selbst aber wirkt maschinenartig."[28])

3. Kritik der vitalistischen Erklärung.

Burkamp hält nun mit Recht Driesch entgegen, daß seine Ganzheitskausalität eigentlich Partialkausalität sei. Es komme in Wirklichkeit nur eine neue Ursache, ein Freiheitsfaktor als weiterer

---

[25]) Driesch, a. a. O., S. 285 ff.
[26]) Burkamp, a. a. O., §§ 125 und 155.
[27]) Driesch, Ordnungslehre, S. 302 ff.
[28]) Driesch, Phil. d. Org., S. 286.

Faktor zu den anderen hinzu. Ebenso rügt er die Unnatürlichkeit dieses Faktors, der als etwas ganz heterogenes im System sein Wesen treibe.[29]) Das Werden sei bei Driesch eigentlich keine Realisation, sondern eine Reduplikation ganzheitlichen Seins, die in einer „Scheinentwicklung" vor sich gehe.

Es ist aber auch schwer einzusehen, wie bei der Auffassung Drieschs vom Wirken der organischen Entelechie das Gesetz von der Erhaltung der Energie gewahrt bleiben soll. Zum Bau und zur Bildung einer Maschine und dies ist ja nach Driesch im Grunde der Organismus, gehört physische Kraftleistung. Zum „Drehen" gehört ebenso gut physikalische Energie, wie zum „Setzen von Widerständen", denn wenn ich die Auswirkung einer Kraft in einer bestimmten Richtung verhindern will, so geht das nach den Regeln der Mechanik nur, indem ich ihr eine andere Kraft entgegen stelle. Wenn ich dagegen die Auswirkung eines Gesetzes suspendieren kann, könnte ich schließlich auch gleich die Auswirkung des Energieerhaltungsgesetzes suspendieren.

So ergeben sich für die Driesch'sche Auffassung außerordentliche Schwierigkeiten. Wenn wir an das Problem des Lebens herangehen, scheint es, fehlt uns jede kategoriale Erfassungsmöglichkeit. Schon, daß man die Entelechie als ein „neben" anderen Faktoren, und seine Wirkungsweise als „verursachend" bezeichnet, zeigt, daß wir, sowie wir das Lebensgeheimnis in rationale Begriffe zwängen wollen, Gefahr laufen, es in die Sphäre der raumzeitlichen Anschauungsformen und der mechanischen Kausalitätskategorie herabziehen, um damit nicht nur die Lebensgesetzlichkeit, sondern auch die physikalische zu zerstören.

Vielleicht liegt der Grund der Schwierigkeiten, an denen Driesch scheitert, in der schroffen Ablehnung der Endursache (causa finalis),[30]) aus einem im tiefsten Grunde mechanistischen Denken heraus. Dadurch, daß er die causa finalis in eine reine causa efficiens umwandelt, wird seine Ganzheitskausalität, wie Burkamp richtig erkannt hat, zur Partialkausalität. Hier ist Spann entschieden konsequenter, wenn er die Kausalität rundweg ablehnt und dafür die Funktionalität alles Geschehens betont.

4. Organisch-teleologische Gesetzmäßigkeit.

Wir müssen also die Teleologie oder, welcher Ausdruck wohl glücklicher ist, die „Endganzheitsbezogenheit" auffassen als eine eigene Lebensgesetzlichkeit, unter der der Organismus in allen seinen Teilen begriffen ist. Wir haben es hier auf keinen Fall mit einem

---

[29]) Burkamp, a. a. O., § 155.

[30]) Driesch, Phil. d. Org., S. 374. — Vgl. dazu auch G. Wolf (Ganzheit und Zweckmäßigkeit in: Festschrift Hans Driesch zum 60. Geburtstag, I. Teil. Leipzig 1927). Wolf weist klar nach, daß es Driesch nicht gelungen ist, den Begriff der Zielstrebigkeit zu ersetzen. Er zeigt, wie in wesentlichen Punkten die „ganzheitsmachende Kausalität" den Begriff der Teleologie enthält, daß sie nur dann einen Inhalt hat, wenn sie „teleologische Kausalität" meint, daß eben schon im Begriff der „Bezogenheit" ein finales Moment steckt. (S. 73 ff.)

Faktor zu tun, der neben andere physikalisch-chemische tritt, und ihnen additiv zugeordnet ist.

Die Lebensgesetzlichkeit ist eine eigene Gesetzlichkeit für sich, die als eine reine ordnende, richtunggebende in einem bestimmten Bereiche die physikalisch-mechanische Gesetzlichkeit überbaut, sie gewissermaßen, ohne sie zu zerstören, in eine höhere Ordnung übernimmt. Ein in dieser Lebensordnung stehendes Element wirkt seine physikalisch-chemische Energie „gesetzmäßig" in einer bestimmten Richtung aus. Es ist eben gelebt und handelt nach den Gesetzen des Lebens zweckmäßig und sinnvoll.

Daß hiermit nichts erklärt ist, liegt auf der Hand, aber schließlich hört bei jeder Konstatierung einer Gesetzmäßigkeit die Erklärung auf.

Wenn wir nun die in einem gesonderten Lebewesen zur Auswirkung kommende Lebensgesetzlichkeit seine Entelechie nennen, so ist das jetzt kein Faktor neben anderen mehr, der über ihnen schwebt, sondern dieser Ausdruck soll nichts weiter besagen, daß in einem bestimmten raumzeitlichen Komplex eine Gesetzlichkeit herrscht, nach der jede elementare Funktion innerhalb dieses Komplexes final auf einen idealen Endganzheitszustand hingeordnet ist.

Ueber das „Wie" können wir nichts aussagen. Ob diese Endganzheit irgendwie im Keime vorgebildet ist, sei es räumlich oder unräumlich, was beides besonders im Hinblick auf die Phylogenese zu einer Einschachtelungslehre führen würde,[31]) oder ob eine Erklärung im Sinne des Psycholamarkismus oder irgend eine andere phylogenetische Theorie vorzuziehen ist, müssen wir hier dahingestellt sein lassen.

Wesentlich ist für uns dies: gegenüber einem Ganzheitsbegriff, wie ihn Driesch vertritt, dessen Entelechie gewissermaßen eine „über den Dingen schwebende" Substanz darstellt, die die mechanisch-physikalischen Leistungen der Einheiten als Material gebraucht, um aus ihnen etwas Neues zu formen, — übrigens ein Ganzheitsbegriff, der uns als ein durchaus typischer noch weiterhin begegnen wird — nehmen wir an, daß die Lebensgesetzlichkeit jedem physikalischen Prozeß, der im Organismus vor sich geht, in seiner „Wurzel" durchdringt, so daß er nur noch scheinbar ein „rein physikalischer" ist. Mag man den Blutkreislauf als einen physikalischen Pumpmechanismus beschreiben, in seiner Isoliertheit ist er völlig unverständlich, jeder, auch der primitivste Vorgang, der sich im kleinsten Blutkörperchen abspielt, ist, solange dies sich im lebendigen Organismus befindet, final bestimmt. Er hat einen ganz bestimmten Zweck, eine Ganzheitsfunktion, ohne deren Berücksichtigung er sinnlos ist.

Ein primäres Dasein einer physikalisch-mechanischen Wirksamkeit, die dann in eine Art Maschine eingeordnet wird, muß, wie wir oben sahen, neben anderen Ungereimtheiten notwendig mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie in Konflikt geraten. Nur

---

[31]) Vgl. Driesch, Der Begriff der organischen Form, Berlin 1919. S. 62, und Burkamp, a. a. O., § 124.

wenn der nach Lebensgesetzlichkeit ablaufende allein in seiner isolierten Erscheinung physikalisch-chemische Prozeß als primär angesehen wird, kann man diesem Konflikt entgehen.

Um hier jede Unklarheit zu vermeiden, ist zu beachten:

1. Wir wollen hier keinesfalls eine Erklärung der organischen Wirksamkeit bieten, sondern wir konstatieren mit Driesch nur die objektive, empirisch feststellbare Endganzheitsbezogenheit[32]) der organischen Funktion. Wir lehnen aber aus den dargelegten Gründen jeden Versuch, diese mit Hilfe eines hinzutretenden Faktors zu erklären, ab.
2. Damit, daß wir eine objektive Bezogenheit einer Funktion auf einen zu verwirklichenden, also nicht realen Sachverhalt feststellen, tritt dieser Sachverhalt als ein richtungbestimmender, also irgendwie wirksamer in Erscheinung, und diese Art der Wirksamkeit nennen wir final.[33]) Wenn wir also von der finalen Wirksamkeit der Endganzheit sprechen, so ist das nichts weiter als eine bestimmte Form, in der wir die objektive, empirisch feststellbare Ganzheitsbezogenheit ausdrücken.
3. Da wir diese Art der „Ganzheitsfinalität" als für alle lebenden Organismen wesentlich erkennen, bezeichnen wir sie als „Lebensgesetzlichkeit" und setzen sie in Gegensatz einerseits zu einer rein mechanisch-physikalischen Kausalität und andererseits zu einer denkbaren „Partialfinalität", in dem Sinne, daß jeder Einzelteil auf sein Endziel final bezogen wäre und die Endganzheit als die summativ geordnete Einheit der Teilziele anzusehen wäre. Der letzteren Auffassung steht die Tatsache der Restitution im Organismus und der Entwicklung aus einem harmonisch-äquipotentiellen System entgegen.
4. Den Umstand, daß auch die Funktion des kleinsten Teils nur aus dem Ganzen des Organismus voll verständlich ist, drücken

---

[32]) Vgl. dazu die unten (S. 44 f.) dargelegten Ausführungen K. Bühlers über die zweckmäßige Tätigkeit der Bienen. — Der Begriff der Endganzheitsbezogenheit ist darum besonders glücklich, weil dieser Begriff, ohne dem Verdacht einer psychistischen Deutung ausgesetzt zu sein, nichts weiter als die rein empirisch feststellbare Richtungsqualität von Funktionen angibt.

[33]) Unsinnig wäre es selbstverständlich, „Zweckmäßigkeit" und „Zielstrebigkeit" in dem Sinne aufzufassen, daß ein zeitlich Kommendes zeitlich Vorangegangenes bestimmen könnte (vgl. Faigl, Ganzheit und Zahl, S. 49). Eine so aufgefaßte Finalität würde nichts anderes als eine groteske Verdrehung der mechanischen Kausalität darstellen, wo die Wirkung die Ursache hervorruft. Vielmehr haben wir es bei der Finalität nicht mit der Wirksamkeit eines realen Seins zu tun, wie es die mechanische Kausalität notwendig voraussetzt, sondern mit der Wirksamkeit eines Seins spezifisch anderer Ordnung, der des idealen Seins, dessen Existenz sich ergibt aus der objektiven Bezogenheit einer Funktion auf einen noch nicht realen Sachverhalt. Wir sagen nichts weiter aus, als daß die Richtungsqualität einer Funktion nur von einem noch nicht verwirklichten Ziel her zu verstehen ist. Damit unterziehen wir uns einer strengen methodischen Begrenzung, wobei wir aber die Frage nach der Möglichkeit einer weiteren Erklärung durchaus offen lassen.

wir damit aus, daß wir sagen: die Organismusendganzheit wirkt final im kleinsten Teil.

Wenn wir also jetzt die Frage nach der dynamischen Wirkungsweise der organischen Ganzheit beantworten wollen, so müssen wir sagen: wir haben es zu tun: weder mit einer Partialkausalität im Sinne einer Erklärung der Ganzheitsfunktion aus physikalisch-mechanischen Einzelprozessen,

noch mit einer Totalkausalität im Sinne einer Wirksamkeit der „Allheit der Teile", einer Resultante der einzelnen physikalisch-chemischen Einzelprozesse oder eines gestaltdynamischen Gleichgewichtsstrebens,

noch mit einem zu den Teilen hinzutretenden ordnenden und ganzheitsmachenden Faktor, sondern wir haben es zu tun: sowohl mit einer Ganzheitskausalität, die wir besser Ganzheitsfinalität nennen würden, insofern eine ganzheitliche Idealstruktur das eigentlich wirksame Prinzip ist, als auch mit einer Partialkausalität im Sinne einer Funktionalität, insofern die Summe aller einzelnen unter der oben dargestellten Lebensgesetzlichkeit stehenden, also durchaus ganzheitsbezogenen Funktionen der Teile sehr wohl die Gesamtleistung der Organismusganzheit ergibt.

Die Ganzheitsfunktion ist also, um es noch einmal zu sagen, nicht ein „Mehr", das zu den Leistungen der Teile hinzutritt, sondern die Ganzheit realisiert sich in der primitivsten Einzelfunktion eines organischen Teiles, ein Wirken, das in Erscheinung tritt als spezifisch differenzierte Bezogenheit dieser Teilfunktion auf ein ideales Ganzes.

Zwei Momente sind hier für die Wirksamkeit der organischen Ganzheit besonders hervorzuheben:

1. Die Endganzheit hat notwendig nur ein ideales Sein. Würde sie realisiert, so würde der Lebens„prozeß" stillstehen, der Organismus wäre tot.
2. Diese Endganzheitsbezogenheit verwirklicht sich in Funktionen, die durchaus konkret auf ein bestimmtes, zu verwirklichendes Durchgangsganzes bzw. auf bestimmte Teile desselben gerichtet sind.

5. Immanenz der Teleologie.

Als eine organische Ganzheit erscheint somit ein System von Einheiten, dessen Funktionen auf eine ideale ganzheitliche Strukturform final bezogen sind, welche in dem betreffenden System irgendwie angelegt ist, und zwar derart, daß jene als der ideale Vollendungszustand des gleichen Systems erscheint.

Wenn wir so von einer Immanenz der Teleologie sprechen, meinen wir also nicht nur ein „Aus-sich-selbst-bezogensein" (im Gegensatz zu einem Von-außen-her-zugeordnetsein) der organischen Funktionen auf ein Ziel, sondern wir wollen damit außerdem ausdrücken, daß das Ziel gewissermaßen der Organismus selbst ist, wie es ja schon im Begriff der Ganzheitsbezogenheit enthalten ist.

Hier ergibt sich ein wichtiges Kriterium für die Abgeschlossenheit der Ganzheit, auf die es jeder Ganzheitstheorie, soll sie irgendeinen praktischen Wert haben, besonders ankommen muß.

Die organische Ganzheit ist in sich Zweck und Ziel, sie ist „ein Naturzweck", wie Kant[34]) sagt, auf den die Funktionen aller Teile bezogen sind, auf die eigene Entfaltung und Vervollkommnung zielen alle Kräfte.[35])

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen der realen teleologischen Bezogenheit und einer, vom Organismus aus gesehen, „zufälligen" Nützlichkeit seiner Funktion für andere Objekte. Man mag sehr wohl in der Abgestimmtheit der Lebewesen aufeinander ein überindividuelles Ordnungsprinzip am Werke sehen, einem in sich abgeschlossenen biozönotischem System mag man eine Planung zugrunde legen, man wird aber wohl kaum sagen können, daß z. B. die Lebensfunktionen eines Beutetieres intentional darauf gerichtet seien, dem Raubtiere zum Fraße zu dienen.

Wir haben es also mit zwei grundverschiedenen Beziehungen zu tun. Zunächst herrscht im Organismus eine innere finale Zielbezogenheit, wobei das Ziel im Organismus selbst, in seiner Entfaltung und Vollendung liegt. Alle spezifisch-organischen Funktionen sind selbstdienlich.

a) Die Beziehungen des Organismus zur Außenwelt.

Sodann bestehen Beziehungen zur Außenwelt. Abgesehen von den räumlich-physikalischen Beziehungen, in denen der Organismus als ausgedehnter materieller Körper auf die Umwelt einwirkt und Gegenwirkung erleidet, können wir zunächst „rein zufällige" (immer vom Organismus aus gesehen) biozönotische Beziehungen feststellen. Nur darum, weil das Lebewesen „zufällig" so oder so beschaffen ist, weil es „zufällig" diese oder jene, auf seine eigene Entfaltung gerichtete Funktionen ausübt, ist es einem anderen Lebewesen nützlich. Es ist keinerlei finale Bezogenheit in ihm anzutreffen, kein inneres Tendieren auf den biozönotischen Zweck, sondern wir haben es mit einer rein von außen kommenden Einfügung in eine biozönotische Ordnungsstruktur zu tun. Vielfach ist die eigentliche innere Bezogenheit der biozönotischen Bestimmung entgegengesetzt. Daß dabei oft gerade derartige Instinkte und Fähigkeiten der Biozönose besonders dienlich sind, wie z. B. die Flüchtigkeit der Beutetiere der Aufartung der Raubtiere dient, ist wahrlich nicht von den ersteren intendiert.

---

[34]) Kant, Kritik der Urteilskraft, a. a. O.

[35]) Aus methodischen Gründen soll die Nachkommendienlichkeit erst später behandelt werden. Bis dahin möge man die unmittelbar „intendierte" Nachkommendienlichkeit als eine Unterform von Selbstdienlichkeit fassen. Auch in den im folgenden angeführten Beispielen werden wir häufig Selbstdienlichkeit und Nachkommendienlichkeit nicht ausdrücklich unterscheiden. Die späteren Ausführungen mögen die Berechtigung dieser Aufstellungen erweisen.

Mögen diese Ausführungen auch stark anthropomorph und darum hypothetisch klingen, so entbehren sie doch nicht einer guten empirischen Fundierung.

Man wird z. B. nicht leicht den Nahrungstrieb eines Vogels erklären können, ohne einen Beziehungsfaktor anzunehmen, der diesen Trieb bzw. seine physiologischen Grundlagen aus der Bedeutung für die körperliche Entwicklung des Tieres erklärt. Daß aber der Same in einer Beere mitverschluckt wird und als unverdaulich wieder den Organismus verläßt, erscheint von dem betreffenden Vogel aus gesehen, als völlig „zufällig"; wenigstens findet sich im Organismus des Vogels und seinen Funktionen nicht das geringste Anzeichen, das auf eine andere als eine rein zufällige Beziehung schließen ließe.

Andere biozönotische Beziehungen erscheinen nicht als „rein zufällig". Nur insofern sie im allgemeinen nicht auf ein konkretes Objekt gerichtet sind, könnte man sie als zufällig bezeichnen, nicht aber sind sie es ihrem Wesen nach. Die spezifischen Raubtierfunktionen setzen das Dasein von Beutetieren voraus, wie überhaupt jeder Organismus als solcher das Dasein bestimmter materieller Elemente oder auch bestimmter anderer Lebewesen voraussetzt. Sogar scheinbar fremddienliche Funktionen zeigen die Organismen, so, wenn z. B. die Fruchtfleischbildung vieler Pflanzen nicht anders als sinnvoll erscheint, als daß dieses Vögeln und anderen Lebewesen zur Nahrung diene.

Mag man diese Funktionen auch immer auf welche Weise phylogenetisch erklären, wir müssen hier das tatsächliche Aufeinandergelegtsein, die Ordnungsstruktur der Biozönose feststellen.

Aber die biozönotische Beziehung ist keine „finale". Alle organischen Funktionen, die eine Veränderung der Umwelt hervorrufen, haben nie diese zum eigentlichen Ziel, sie endigen nicht in ihr, sondern eine solche Veränderung ist reines Mittel einer spezifisch finalen Ganzheitsbeziehung eben der eigenen Entfaltung und Vollendung.

Eine Funktion, die auf die Reifung einer Frucht gerichtet ist, findet in ihr, als Teil einer Durchgangsganzheit ihren Abschluß. Von ihr, ihrem Ziele her, ist sie voll verständlich. Anders z. B., wenn eine Pflanze durch Säureabsonderung eine Steinplatte, auf welche die Wurzel trifft, ätzt und zersetzt: diese Funktion erfordert zu ihrem Verständnis notwendig weitere Funktionen, wie das Aufsaugen und Verarbeiten des Zersetzungsproduktes, das Verankern bzw. Hindurchwachsen der Wurzel durch die entstandene Lücke usw., alles Funktionen ,die unmittelbar dem Aufbau der Pflanze dienen und aus diesem Ziele heraus sinnvoll sind. Jene und ähnliche Beziehungen zur Umwelt sind also nur als reine „Mittelbeziehungen" innerhalb echter Ganzheitsbeziehungen aufzufassen.

b) Finale Bezogenheit als Selbstdienlichkeit.

Also, das Ziel jeder teleologischen Funktion ist eine Ganzheit. Zielstrebigkeit ist Ganzheitsbezogenheit, und zwar ist es die im Träger einer teleologischen Funktion selbst irgendwie angelegte Endganzheit. Mit anderen Worten: jede zielstrebige, organische Funk-

tion geht auf Selbstentfaltung, auf eine ideale Selbstvervollkommnung des Trägers. Mag sich die einzelne Funktion auch direkt auf die Entfaltung eines Teiles richten, immer ist eine solche zugleich eine Entfaltung des Ganzen. In dem gesunden Organismus geht jede Einzelentwicklung im Rahmen einer harmonischen Entfaltung des Ganzen vor sich, so daß jede Vervollkommnung eines Teiles zugleich die aller anderen Teile bedeutet. Nur eine auf die eigene ideale Ganzheitsform gerichtete Funktion erscheint uns als „verständlich".

Eine auf ein fremdes Objekt gerichtete Funktion erscheint uns als „unverständlich", solange wir nicht wissen, welchen „Nutzen" denn das betreffende Individuum davon habe, solange wir also nicht ein reines „Nutzungsverhältnis" feststellen können.

Dies ist für die Biologie geradezu eine Selbstverständlichkeit. Roux führt nicht die Zweckmäßigkeit überhaupt, sondern speziell die „Selbstnützlichkeit" oder „Autophelie" als allgemeine und charakteristische Eigenart der Lebewesen an.[36])

J. Geyser sagt: „Form und Funktion der lebenden Individuen müssen also darum das Prädikat der Zweckmäßigkeit erhalten, weil sie geeignet sind, die Selbstentwicklung des Individuums unter den ihr gestellten äußeren Bedingungen in einer für die Art des Individuums spezifischen Form zu ermöglichen."[38])

Aehnlich sagt N. Hartmann: „... alle Teile und Teilprozesse sind von Grund aus zweckmäßig in bezug auf den Organismus als Ganzes, d. h. auf seine Selbsterbauung und Selbsterhaltung, oder die Erhaltung seiner Art."[37])[39])

Oder P. N. Cossmann: „Die Annahme also, daß Einrichtungen und Vorgänge in teleologischer Relation zu anderen Lebewesen als den Individuen und deren direkte Nachkommenschaft stehen, kann in dieser prospektiven Betrachtung nicht als voraussichtlicher Bestandteil einer künftigen Biologie bezeichnet werden."[40])

So erscheint die Selbstnützlichkeit, das Streben nach eigener Vollendung gewissermaßen als ein biologisches Grundaxiom, das selbst keiner weiteren Erklärung bedarf. Auch einer naiven Naturbetrachtung erscheint dies Streben als unmittelbar verständlich, während alles, was darüber hinaus geht, schon Verwunderung erregt und Fragen aufwirft.

Eine indirekte Bestätigung dieser Tatsache bieten uns die Ausführungen E. Bechers, die er an seine Untersuchungen über die

---

[36]) Roux, W.: Die Selbstregulation, Ein charakteristisches und nicht notwendig vitalistisches Vermögen aller Lebewesen. Abh. d. kaiserl. Leopold.-Karol. Deutschen Akad. d. Naturforsch. Bd. C Nr. 2, Halle 1914, S. 11.

[37]) Ueber Art- und Nachkommendienlichkeit s. o. Anm. S. 26.

[38]) Geyser, J.: Allg. Phil. d. Seins u. d. Natur. Münster 1915 S. 371.

[39]) Hartmann, N.: Philosophische Grundfragen der Biologie. Wege zur Philosophie. Nr. 6, Göttingen 1912. S. 7.

[40]) Cossmann, P. N.: Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart 1899. S. 123.

„fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen" knüpft.[41]) Schon daß die Erklärung einer echten Fremddienlichkeit ein eigenes metaphysisches Prinzip erfordern würden, bestätigt unsere Ausführungen. Es ist aber die Frage, ob wir es mit einer echten finalen Bezogenheit der Pflanzenfunktionen auf die Formstruktur der Pflanzengalle zu tun haben oder ob es sich nur um ein „Ausnutzungsverhältnis" handelt.

Würden die Folgerungen Bechers zu Recht bestehen, wonach wir es mit einer echten finalen Bezogenheit der Wirtspflanzen auf den Dienst am Galltiere zu tun hätten, so müßten wir entweder mit ihm ein überindividuell seelisches Wesen annehmen, welches die Wirtspflanze zu ihren Dienstleistungen veranlaßte oder wir müßten Pflanze und Galltier als eine organische Ganzheit ansehen. Die Idealstruktur des Gastes würde gewissermaßen einen organischen Teil der Endganzheit der Pflanze bilden.

Eine solche Auffassung würde sich in mancher Hinsicht der Auffassung des Psycholamarkismus nähern, der die Wirtspflanze an Lust und Unlust des Gastes teilnehmen läßt.

Eine irgendwie geartete Planung und Anordnung von seiten eines überindividuellen Wesens schließen selbstverständlich alle diese Vermutungen ebensowenig aus, wie die Annahme eines reinen Ausnutzungsverhältnisses sie ausschlösse. Aber abgesehen davon, daß es sich eine Theorie, die eine solche Ausnahme der normalen Lebensgesetzlichkeit durch eine „einfache Veranlassung" eines Lebewesens einem auf einer völlig anderen Stufe stehenden Organismus zu dienen, durch ein drittes Wesen, reichlich leicht macht und einer wissenschaftlichen Erklärung am wenigsten genügen kann, dürfen wir eine solche Lösung nicht eher annehmen, als bis alle Möglichkeiten der Erklärung aus der „normalen" Lebensgesetzlichkeit erschöpft sind.

Wir können uns hier nicht mit phylogenetischen Entstehungstheorien befassen, sondern uns kommt es darauf an: ist die nach Bechers Ausführungen als erwiesen anzusehende hoch qualifizierte teleologische Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen in der Wirtspflanze oder im Gasttiere angelegt.

Daß es sich bei der Gallbildung nicht um eine einfache Ausnutzung von durch mechanische Reizwirkungen ausgelösten, an sich eigendienlichen Potenten handelt, hat Becher klar gezeigt. Es handelt sich gewiß um Strukturformen, die eine ausschließlich für die Gasttiere angelegte Zweckmäßigkeit aufweisen, und aus den selbstdienlichen Funktionen der Pflanzen a l l e i n nicht erklärt werden können.

Aber ist es nicht denkbar, daß das Gasttier infolge einer außerordentlich tiefen „Erkenntnis" der Lebensfunktionen der Pflanze durch eine komplizierte Beeinflussung diese so zu lenken vermag, daß jene für das Galltier so sinnvollen Gebilde entstehen. Es handelt sich

[41]) Becher, E.: Einführung in die Philosophie. München u. Leipzig 1926 und: die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917.

also nicht um eine Aktivierung im Sinne einer Auslösung von Potenzen, die dann einfach „ausgenutzt" werden könnten, sondern die ausgelösten Potenzen bilden nur das Material für eine „Neubildung", die erst durch teleologische Kräfte des Gasttieres geleistet werden muß.

Becher selbst sagt, daß bei der Gallbildung „die normalen Bildungspotenzen der Pflanzen zur Geltung kommen", nur „ausgelöst und beeinflußt durch anormale Reize", „am anormalen Ort, zur unrechten Zeit, in atypischer Intensität oder veränderter Richtung".[42])

Also materialiter ist die Gallbildung sehr wohl aus selbstdienlichen Funktionen der Wirtspflanzen zu erklären (Wucherungen, Wundverkorkung, Druckbildung usw.), nur die spezifische Struktur und Formung erfordert andere Faktoren zu ihrer Erklärung.

Dafür, daß ein Lebewesen außerordentlich tief in die Vitalfunktion eines anderen Lebewesens „einzudringen" vermag, um diese zu selbstdienlichen Zwecken zu benutzen, können wir das bekannte Beispiel der Schlupfwespe (Hymenophere) heranziehen, welche Spinnen, Käfer und Raupen durch einen Stich (ohne Tötung) zu lähmen verstehen um ihre Eier auf sie abzulegen.

Scheler[43]) sagt hierüber: Dieser Stich erfolgt so kunstreich und eindeutig — im allgemeinen — so angemessen der Anatomie der nervösen Organisation und dem Ziel „Lähmung ohne Tötung", daß ein Chirurg, der die nervöse Organisation der Raupe experimentell studiert hätte, ihn nicht besser machen könnte, als ihn die Wespe macht — ohne alle vorhergehende Erfahrung . . . Irgendeine Art ursprüngliches „Wissen" (im weitesten Sinne des „Habens von Etwas" überhaupt) des Lebensprozesses der Raupe seitens der Wespe ist hier zweifellos Voraussetzung. Also dieses „Wissen" und die entsprechenden Funktionen sind rein selbstdienlich zu erklären. Die nach der Lähmung erfolgenden Funktionen der Raupe dienen nicht mehr im eigentlichen Sinne ihr selbst, sondern ausschließlich der Wespe, sind aber trotzdem in sich final auf das Leben der Raupe bezogen, wobei sie den Lebensfunktionen der Wespe als „Mittel" dienen.

Daß tierische Organismen aus dargebotenem Material außerordentlich kunstvolle und zweckmäßige Gebilde herzustellen vermögen, zeigen die Nestbauten zahlreicher Tiere.

Es besteht also kein zwingender Grund gegen die Annahme, daß die Strukturform der Galle in dem Gasttiere angelegt ist. Im Gegenteil deuten zahlreiche Momente darauf hin: z. B. daß „die selbe Pflanze verschiedenen Gästen sehr verschieden angelegte Wohnungen bereiten kann",[44]) daß „die dauernde Gegenwart des lebenden Parasiten für die normale Entwicklung und Vollendung der Galle notwendig ist";[45]) daß wir „gedrängt sind . . ., eine besondere Bil-

---

[42]) Becher, Pflanzengallen, S. 70 f.

[43]) Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923. S. 29 ff.

[44]) Becher, Pflanzengallen, S. 25.

[45]) Becher, Pflanzengallen, S. 55.

dungspotenz eigens für diese bestimmte Gallenart anzunehmen“[46]) u. a. m.

G e g e n die Annahme eines Angelegtseins der Strukturformen der Pflanzengalle in der Wirtspflanze kann man außer den oben angeführten methodischen Bedenklichkeiten noch andere Momente anführen. So muß man fragen, w o d u r c h wird dann das Wirken dieser Anlage ausgelöst, da es ja nur unter ganz bestimmten Umständen zur Bildung der Gallen kommt. Welches ist also gewissermaßen der reizaufnehmende und verarbeitende S i n n, durch dessen Vermittlung die Pflanzen zur Auswirkung ihrer Anlagen angeregt werden? Die Annahme, daß dies durch einen materiell, chemischen Reiz geschehe, ist von Becher mit Recht zurückgewiesen. Besonders spricht dagegen das negative Ergebnis der künstlichen Reizung der Pflanzen sogar durch Injektion des Drüseninhaltes lebender Schlupfwespen. Um die Pflanze also zur Auswirkung ihrer Fähigkeiten zu veranlassen, müßte ein ganz spezifisch strukturierter Reiz, eine ganz bestimmte Beeinflussung der Zellgewebe vom Gasttiere ausgeübt werden. Es genügt also nicht, daß das „überindividuell Seelische“ die P f l a n z e mit einer komplizierten entelechialen Fähigkeit ausstattet und sie veranlaßt, diese in den Dienst eines fremden Organismus zu stellen, sondern auch das G a s t t i e r müßte mit einer entsprechenden, ebenfalls hochkomplizierten entelechialen Anlage für die Reizung der Pflanze ausgerüstet sein. Dies wäre eine Verdoppelung, die nur zu unnötigen Belastungen mit wissenschaftlich schwer zu begründenden Hypothesen führt.

c) Formen der Ausnutzung.

Wir sehen also, wie die finalen, auf die Endganzheit des Trägers bezogenen Funktionen gewissermaßen einen Umweg über die Außenwelt nehmen: Sie beeinflussen oder verändern außerhalb des Organismus stehende tote oder lebendige Gegenstände so, daß sie zu Dienstleistungen gezwungen werden. Die Formen, in denen die Beeinflussung und Dienstleistung vor sich geht, sind unendlich mannigfaltig.

Wohl die allgemeinste Form ist die, daß die Gegenstände so verändert, „verarbeitet“ werden, daß sie fähig werden, in die organische Gesetzmäßigkeit des betreffenden Organismus einzugehen, d. h. final seinem Aufbau und seiner Vollendung zu dienen. Diese Form finden wir vor allem im Ernährungsprozeß oder auch bei vielen anderen Ausnutzungsweisen.

Eine weitere Form ist die, daß materielle Gegenstände so verändert, geformt und angeordnet werden, daß ihre mechanisch-physikalische Wirksamkeit in eine bestimmte Richtung geleitet wird, in der sie indirekt dem Organismus dient. Beispiele hierfür finden wir vom Höhlen- und Nestbau der Tiere an bis zur Werkzeugschöpfung und zum Maschinenbau der Menschen.

---

[46]) Becher, Pflanzengallen, S. 76.

Nach Köhler[47]) sind „eigentliche Maschinen" dadurch gekennzeichnet, daß „jeder einzelnen Kraft ein einziger Ort und eine einzige Richtung der Wirksamkeit vorgeschrieben ist, so daß im allgemeinen überall nur e i n Freiheitsgrad besteht, durch den hindurch der maschinelle Kräfteverlauf kettenförmig verläuft". Mit dieser Definition stimmt sachlich die Darstellung Drieschs überein, der drei Kennzeichen der Maschine aufstellt:

1. Jeder einzelne Prozeß läuft innerhalb der Gesamtheit der Maschine i n s e i n e r G a n z h e i t ab,
2. seine Zweckmäßigkeit verdankt er n u r seinem Orte und seiner Stellung im ganzen,
3. zweckmäßig ist er nur, weil er in einer bestimmten Beziehung zu anderen einzelnen Vorgängen steht.

Darum nennt Driesch diese Zweckmäßigkeit: statische Teleologie = Teleologie der Konstellation = vorbereitete Zweckmäßigkeit.[48])

Auch der Maschine ist also sowohl Sachganzheit wie Teleologie zuzusprechen. Aber weder haben wir es mit einer „immanenten" Teleologie zu tun, insofern die Maschine niemals Selbstzweck ist, also ihre Einzelfunktionen niemals von einem eigenen Endzustand aus sinnvoll werden, noch vollziehen sich ihre Funktionen aus einer organischen Gesetzmäßigkeit, indem sie final auf den Zweck bezogen werden. Die zweckmäßige Gerichtetheit jeder Einzelfunktion wird vielmehr durch äußere mechanische Einwirkungen hervorgerufen, welche eine bestimmte Konstellation der Teile hervorbringt. Diese Konstellation kann nur das Werk eines echt final bestimmten Faktors sein, der um das Ziel weiß und von diesem aus die Teile sinnvoll anordnet.[49]) Die Endganzheit, auf welche der die Maschine schaffende Faktor selbst final bezogen ist, ist damit auch der Zweck der Maschine. Sie ist notwendig reines „Mittel".

Eine dritte Art der Ausnutzung besteht in der Dienstbarmachung der selbstdienlich finalen Lebenskräfte anderer Organismen. Dies kann geschehen, indem das eine Lebewesen durch Tötung des anderen sich die Produkte der finalen Lebenskräfte des Beutetieres aneignet. Hierhin gehört aber auch die Vernichtung des Feindes, des Rivalen und Konkurrenten, wodurch indirekt eine Erhöhung des eigenen Daseins ermöglicht wird.

Andererseits kann durch ein intensives Wissen um die Lebensbedingungen eines anderen Organismus dieser so geleitet, „beherrscht" werden, daß dessen selbstdienliche, finale Funktionen in einer mehr oder weniger dauernden und wiederholten Weise dem herrschenden Organismus dienen.

Aber nicht nur zwischen fremdartigen, sondern auch zwischen gleichartigen Organismen findet sich dies Verhältnis. Wir können

---

[47]) Köhler, W.: Gestaltprobleme und Anfänge einer Gestalttheorie. Berlin 1922. S. 526.

[48]) Driesch, Phil. d. Org., S. 283 ff.

[49]) Driesch, Ordnungslehre, S. 288: Maschinen sollen solche Werke heißen, welche zwar das unmittelbare Ergebnis von Ganzheitskausalität sind, aber selbst einzelheitskausal sich gebaren."

wohl, wenigstens teilweise, die Herden- und Rudelbildung aus solchen selbstdienlichen, die Fähigkeit des Artgenossen ausnützenden Instinkten erklären.

In jeweils verschieden ausgeprägter Form aber findet sich diese Beziehung im menschlich sozialen Verhältnis von Herrn und Sklaven in seinen mehr oder weniger gemilderten Stufen. Es zeigt sich so, daß vom Standpunkt des auf Ausnutzung angelegten Lebewesens aus, kein wesentlicher Unterschied zwischen einem ausnutzbaren Organismus und einer Maschine besteht. Dies bestätigt auch die Praxis: in einer auf den Eigennutzen aufgebauten Wirtschaft ist es eine reine Frage der Kalkulation, ob man vor seinen Pflug Leibeigene, Pferde oder einen Traktor spannt, ob man in die Fabrik Menschen einstellt oder eine Maschine anschafft.

Nun ist in der Naturwirklichkeit sehr häufig die Ausnuntzung des einen Lebewesens durch ein anderes auch für jenes von Vorteil. Eine Funktion zeigt so neben der „intendierten" Selbstdienlichkeit eine „zufällige", „ungewollte" Fremddienlichkeit.

Häufig erscheint die Fremddienlichkeit aber auch als eine „listig" intendierte, um dadurch andere Lebewesen zu Dienstleistungen zu veranlassen. Es zeigt sich gewissermaßen eine „do-ut-des-Beziehung". Als Beispiele können gelten die Symbiose, die Honigbildung und Fruchtfleischbildung vieler Pflanzen. Aber, um bei diesem Beispiel zu bleiben, die Fruchtfleischbildung und die damit verbundene Fremddienlichkeit ist reines Mittel zu dem selbstischen Zweck der Samenverbreitung.

Nehmen wir nun an, zwei verschiedene Lebewesen nützen einander wechselseitig in glücklichster Weise. So möge die starke Verbreitung des Samens durch die Vögel der Vermehrung einer Pflanze dienlich sein; diese wird wiederum eine Verbesserung der Ernährungsmöglichkeiten und damit eine Vermehrung der Vögel im Gefolge haben, welche wiederum der Vermehrung der Pflanze dient. Können wir nun hier nicht von einer „glücklichen Ergänzung" des einen Lebewesens durch das andere, einem funktionalen Abhängigsein, einer harmonisch-einheitlichen Entfaltung beider sprechen?

Eine Biozönose kann gewiß als eine wohlgeordnete harmonische Einheit erscheinen, in der den Funktionen der einzelnen Lebewesen eine echte Bedeutung für ein harmonisch geordnetes System zukommt. Wir haben es hier gewiß mit einer Sachganzheit zu tun, da die Biozönose aus differenzierten Gliedern besteht, von denen ein jedes zur Erhaltung des Ganzen notwendig ist. Eine o r g a n i s c h e Ganzheit kann sie aber nicht sein, weil in ihr keine reale Bezogenheit der Glieder auf diese angenommen werden muß. Die Einzelfunktionen der Teile sind aus ihrer e i g e n e n , gegebenenfalls organischen Z w e c k m ä ß i g k e i t restlos erklärbar.

Die Harmonie in der Entwicklung läßt sich erklären aus den Nutzungsverhältnissen, die bei der Entwicklung des einen Gliedes eine gewisse mathematisch-proportionale zugeordnete Entwicklung des anderen Gliedes gewährleisten. Man könnte hier von einer „kumulativen Entwicklung" im Sinne Drieschs reden.[50]) Die Glieder einer

[50]) Vgl. Driesch, Ordnungslehre, S. 288 f.

Biozönose beziehen s i c h nicht auf die Ganzheit, sondern sie werden von außen auf das Ziel der Biozönose bezogen. Es herrscht hier keine innere, immanente, sondern eine rein ä u ß e r e Teleologie. Wir haben es also hier nicht mit der oben aufgezeigten „ganzheitlichen Partialkausalität" zu tun, wo die Ganzheit final in jedem Teile wirkt, sondern mit einer Totalkausalität in dem Sinne, daß die harmonische Einheit gegebenenfalls das Werk eines von außen hinzutretenden ganzheitlichen Faktors ist, sei es auch nur durch die Konstellation der Anfangsstruktur — falls man es nicht vorzieht, andere phylogenetische Theorien heranzuziehen, die irgendwie den „Zufall" umschreiben.

Hier wäre also der Ausdruck Hegels am Platze, der von einer „List der Vernunft"[51]) spricht. Eine überindividuelle Vernunft benutzt die selbstdienlichen Funktionen von Lebewesen dazu um i h r Ziel, das dem immanenten telos jener völlig fremd ist, zu erreichen. Dabei soll keineswegs die Bedeutung dieses Aufeinanderabgestimmtseins und Füreinanderbestimmtseins der Lebewesen und nicht nur dieser, sondern auch der anorganischen Naturdinge,[52]) auf der die wunderbare Harmonie und Schönheit des Kosmos beruht, verkannt werden.

Die Methodik Othmar Spanns hat auch hier seine Berechtigung: das einzelne Lebewesen bzw. die einzelne Art ist niemals in seinem Dasein und Sosein voll verständlich ohne seinen biozönotischen Zusammenhang, ja letztlich nicht ohne die Einheit der gesamten Natur.

Betont muß aber werden, daß es hier zwei Formen von Ganzheitsbezogenheit gibt: die ä u ß e r e Ganzheitsbezogenheit auf Grund einer präformierten Anordnungsganzheit und die i n n e r e f i n a l e organische Ganzheitsbezogenheit auf Grund einer irgendwie angelegten nach Verwirklichung strebenden i d e a l e n Ganzheit. Schon das oben angeführte, geradezu banal erscheinende Beispiel vom Beutetiere, dessen Funktionen wohl auf körperliches Wachstum, nicht aber auf die Ernährung des Raubtieres intentional bezogen sind, macht diese Unterscheidung notwendig, wobei es sich keineswegs um eine psychistische Deutung, sondern um eine objektiv erfaßbare Richtungsqualität dieser Funktionen handelt.

Man könnte nun den Einwand machen: wenn die Glieder einer Anordnungsganzheit z. B. der Biozönose auf eigene ideale Ganzheiten bezogen sind, dann muß auch die gesamte Biozönose auf eine ideale Zuständlichkeit, die wiederum die Ganzheit der idealen Ziele darstellt, bezogen sein. Also wäre auch die Biozönose endganzheitsbezogen. Der wesentliche Unterschied zwischen dieser und der organischen Endganzheitsbezogenheit besteht aber darin, daß bei dieser die Funktionen der Glieder u n m i t t e l b a r auf die Ganzheit bezogen und nur so verständlich sind. Die Funktion des Herzens

---

[51]) Hegel, Vorlesungen über Phil. d. Gesch. Einl. II b (Reclam, S. 70).

[52]) Vgl. Henderson, The fitness of the environment. New York 1913. Deutsch: Die Umwelt des Lebens. Wiesbaden 1914.

erscheint, wie jede andere Gliedfunktion als unmittelbar dem ganzen Organismus und erst mittelbar auf den Umwegen über diesen dem Herzen selbst dienlich. Bei der Biozönose dagegen ist es gerade umgekehrt: jede Steigerung ergibt sich hier als eine F o l g e der Steigerung eines Gliedes, welcher auf Grund der biozönotischen Anordnung die Steigerung der anderen Glieder proportional zugeordnet ist.

Man kann im Grunde überhaupt nicht, wenigstens soweit man die Phylogenese unberücksichtigt läßt, von einer „Entwicklung" der Biozönose sprechen, da ihre wesentliche Funktion nur in der Wahrung der gegebenen Proportionalität besteht. Die Steigerung eines biozönotischen Systems ist also nicht irgendwie intentional angestrebt, sie ist kein Z i e l, sondern eine rein mathematisch-funktionale F o l g e, auf Grund der Anfangsstruktur, d. h. der feststehenden Beziehung zwischen sich verändernden Gliedern?

Daß man die Veränderung eines Gliedes der Biozönose nicht allein aus diesem verstehen kann, liegt also daran, daß man die Erreichung eines Zieles nicht allein aus einem darauf gerichteten Streben, sondern auch aus dem notwendigen Mittel, deren Eigenart und Zuständen erklären muß.

Bei allen diesen Systemen haben wir es also nicht mit einem ganzheitlichen Prinzip zu tun, welches final in den Teilen wirkt wie beim Organismus, sondern die Teile sind auf i h r e Endganzheit bezogen. Es besteht nur eine äußere Zuordnung. Wir können also diese Systeme nicht als organische Ganzheiten auffassen.

Zweiter Teil: Ueberindividuelle Ganzheit und individuelles Handeln.

A) Ueber die Möglichkeit einer Anwendung des aufgezeigten Ganzheitsbegriffs auf überindividuelle soziale Gebilde.

Wie wir oben sahen, ist es das Verdienst des Vitalismus, die Autonomie des Lebensprozesses erkannt zu haben, daß der Organismus nicht, wie die älteren Embryologen meinten, aus einer räumlichen Anordnung, sondern, wie die Untersuchungen Drieschs ergeben, aus einem äquipotentiellen System hervorgeht und somit seine Entwicklung die Bezogenheit der Teile auf ein gewissermaßen „vorgewußtes" Ganzes voraussetzt.

Um diesen Tatbestand zu erklären, blieben uns nach der Ablehnung der mechanistischen Theorien zwei Möglichkeiten: entweder führen wir, wie der Vitalismus, einen Faktor ein, der von außen die Teile auf ihr Ziel ausrichtet und erklären damit, wie Driesch es offen tut, den Organismus zu einer Maschine, die sich nur dadurch von der echten unterscheidet, daß der Erbauer dauernd in ihr tätig ist. Die Schwierigkeit einer solchen Auffassung haben wir oben genügend dargelegt. Oder wir verzichten auf eine Erklärung und stellen nur fest, daß hier eine eigene Gesetzlichkeit waltet, die wir nur durch eine Analogie aus unserer seelischen Erfahrung erläutern können: indem wir die einzelnen Teile „sich selbst" auf das Ganze ausrichten lassen, gerade so als „wüßten" sie um das Ganze und um ihre Aufgabe in ihm. Auch müssen wir, wenn wir nicht doch in eine „Maschinentheorie" verfallen wollen, diese Gesetzlichkeit schon im kleinsten Bestandteile annehmen. Dabei kann es sehr wohl sein, daß in einer Art hierarchischen Ordnung, wie sie Mc. Dougall für die menschliche Physiologie aufgezeigt hat, die einzelnen Bestandteile gruppenweise zusammengefaßt sind, als einheitliche Systeme gewissermaßen als Unterganzheiten in Aktion treten, wobei jeweils die untere Instanz der oberen sich unterordnet. Diese Unterordnung braucht selbstverständlich keine mechanisch erzwungene zu sein, sondern wir müssen sie ansehen als eine in finaler Bezogenheit „geleistete".

Wir müssen nun aber wohl bedenken, daß ein „Sichausrichten" kein „Sichhinbewegen" ist. Alle einzelnen Funktionen laufen in isolierter Betrachtung kausalmechanisch ab. Zwar können wir sie nicht in ihrer Isoliertheit „verstehen", aber das ist auch der Fall bei den Teilfunktionen der Maschine. Die Ganzheit eines Einzelorganismus können wir nicht an den Teilfunktionen konstatieren, sondern dies können wir nur, wie Driesch zeigt, als eine nachträglich erklärende

Theorie aufstellen, wenn sich ein ganzheitlich geordnetes System findet, auf das die Einzelfunktionen bezogen sind, und welches, dies ist wesentlich, aus einem harmonisch äquipotentiellen System entstanden ist.

Anders aber ist es, wenn überindividuell-menschliche Ganzheitsgebilde in Frage stehen. Was wir zur Erklärung der organischen Naturganzheiten als eine mögliche Analogie anführten, nämlich daß den Teilen eine finale Gesetzmäßigkeit eigen wäre, so, „als wenn" sie um das Ziel „wüßten", das ist hier eine erfahrbare Realität. Die Frage ist hier also: gibt es zielstrebige menschliche Handlungen, die unmittelbar und „in sich" auf eine über-individuelle Ganzheit bezogen sind.

Diesen Weg versperrt sich Driesch durch die Annahme seines neben oder über den Teilen stehenden Faktor. Für ihn ist es gar nicht nötig, daß die Teile, hier also die menschlichen Individuen, aus einer eigenen, inneren Veranlagung heraus auf eine überindividuelle Ganzheit bezogen sind, sondern es wäre ebenso gut denkbar, daß die Funktionen der Teile nach einer eigenen Gesetzlichkeit abliefen und erst nachträglich von dem unräumlichen Faktor als Material für eine von ihm gebildete Ganzheit dienten. Es bleibt ihm daher nichts anderes übrig, als für die überindividuellen Ganzheiten das gleiche Kriterium anzuwenden wie für die organischen Naturganzen, nämlich das Entstehen aus einem äquipotentiellen System. Da dies aber nur auf Grund experimenteller Untersuchung ausgesagt werden kann, deren Anwendung aber im allgemeinen nicht auf überindividuelle Gebilde möglich ist, versagt dies Kriterium völlig. Driesch kann sich also nur auf vage „Ganzheitszeichen" stützen, die seine völlige Hilflosigkeit gegenüber überindividuellen Ganzheiten nicht verbergen können.

B) Entscheidung für den sozialpsychologischen Weg.

Wir entscheiden uns damit, daß wir eine organische Ganzheit nur da sehen wollen, wo ein ganzheitliches Prinzip in den einzelnen Teilen final wirksam ist, bei der Untersuchung der Gemeinschaftsganzheiten für den sozialpsychologischen Weg.

I. Die Schwierigkeiten der anderen Wege.

Durch Betrachtung der sozialen Gebilde lassen sich zwar auch hochdifferenzierte einheitliche Komplexe feststellen mit dem Organismusaufbau ähnlichen Strukturen und harmonischen Wachstumseigenschaften. Wir werden aber bei einer solchen Ueberschau schwerlich feststellen können, ob diese Ordnung und ihre Ergebnisse nicht auf einer einfachen Konstellation der Anfangsstruktur, auf eine gewisse Proportionalität äußerer Zuordnung von Einheiten nach Art der Biozönose beruht oder ob die Gemeinschaft, ihr Leben und ihr Werk, d. i. die Geschichte und die Kultur, das Produkt eines über und in den Individuen wirkenden Allgeistes ist, welcher mit „List" die Strebung der Individuen auszunutzen weiß, um sein Werk zu

schaffen.[1]) Oder ob die Gemeinschaft einfach das Resultat der Uebereinkunft von ursprünglich unabhängigen Menschen ist, ein Produkt früherer Organisation vermittels Gesetzen und Gewohnheiten, das jetzt maschinenmäßig abläuft und so den Schein eines organischen Gebildes vortäuscht.

Bei allen diesen Gemeinschaftsauffassungen ist kein i n n e r e s Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft festzustellen. Das Individuum ist höchstens Nutznießer oder Ausnutzungsobjekt. Im übrigen sind die Belange der Gemeinschaft und die Interessen des Individuum völlig divergent. Die Gemeinschaft stände dem Individuum als etwas im Grunde Fremdes, von außen Herangebrachtes, es in sie Hineinzwingendes gegenüber. Hieran ändert auch nicht wesentlich der Nachweis, daß das Individuum sowohl in seiner biologischen Entstehung und Veranlagung wie auch in seiner weiteren persönlichen Entwicklung von der Gemeinschaft in allem abhängig ist. Die biologische Abhängigkeit könnte man im Sinne einer Partialkausalität, eines biologischen Wirkens von Teil zu Teil und die Abhängigkeit seiner weiteren charakterlichen Entwicklung würde man im Sinne einer Milieutheorie als Produkt einer Summe von einzelnen Einwirkungen einzelner Menschen auffassen können.

Ebenfalls ist uns nicht damit gedient, die Gemeinschaftsbildung aus der Nützlichkeit für die Erhaltung und Entfaltung des Einzellebens und der Art zu erklären,[2]) da wir dann die Gemeinschaftsfunktion aus Nutzungsverhältnissen erklären und so auf selbstdienliche Funktionen zurückführen könnten.

II. Die innere Bezogenheit der Individuen auf die Gemeinschaft als Kriterium für ihren organisch ganzheitlichen Charakter.

Nur dann würden wir von einer organischen Gemeinschaftsganzheit sprechen können, wenn sich Funktionen der Individuen unmittelbar auf e i n e i d e a l e G e m e i n s c h a f t s g a n z h e i t bezögen, in einer Beziehung, die sich verwirklichte im Dienst an einem konkreten Durchgangsganzen. Nur in diesem Falle wäre sowohl ein echt ganzheitliches Wirken der Gemeinschaftsganzheit, ein Wirken d e s G a n z e n i m T e i l wie auch eine wirklich innere Verbundenheit des Individuums als einer freien sittlichen Persönlichkeit mit dem Ganzen als seinem höheren ethischen Sinn gewährleistet.

Dazu ist zunächst erforderlich, daß das Ganze dem Individuum in irgendeiner Form bewußt wird. Hier muß man sich aber klar sein, daß das Ganze als solches eine Abstraktion ist. Das Ganze realisiert sich nur in seinen Teilen, nur in ihnen wirkt es und nur in ihnen tritt es in Erscheinung. So ist es selbstverständlich, daß das Ganze als solches dem Menschen erst relativ spät als Ziel bewußt wird. Er wird es primär unmittelbar in den Teilen erleben und gegebenenfalls in ihnen zu verwirklichen trachten. Dies ist sehr wohl

[1]) Vgl. die oben angeführte Stelle von Hegel. Dazu Eisler, R.: Soziale Kausalität und Finalität in: Kölner Vierteljahresheft für Soziologie. 6. Jhrg. 1926—1927.

[2]) Ellwood, E. Ch. A.: Introduction to Social. Psychologie. 1917.

zu beachten: eine soziologische Betrachtung, welche die „Formen der Gesellung“ oder die Produkte der menschlichen Zusammenarbeit untersucht und die Bedeutung der Gemeinschaft für das Individuum feststellt, hat gewiß ihre Berechtigung. Aber für das innere Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft ist ihr Wert ein rein theoretischer. Das Individuum wird sich zwar seiner Gemeinschaftsbeziehungen als solcher bewußt, aber alle objektiv theoretischen Betrachtungen über die Gemeinschaft führen nicht zu einem Gemeinschaftserlebnis, ganz abgesehen davon, daß, wie oben erwähnt, auf diesem Wege die Gemeinschaft nicht als organisches Ganzes zu erweisen ist. Vielmehr ist umgekehrt vom Gemeinschaftserlebnis auszugehen. Letzte vitale, seelische Strebungen müßten als die konkreten Formen der finalen Wirksamkeit einer überindividuellen Ganzheit aufgezeigt werden. Seelische Instinkte, Neigungen und Gefühle müßten aus ihrer rein zweckbetonten Isoliertheit gelöst und in ihrem eigentlichen Sinnzusammenhang als konkrete Erlebnisformen vom Gemeinschaftsganzen geschaut werden.

Bei der Untersuchung der Gemeinschaft gehen wir also aus von den Funktionen des Einzelmenschen, seinen konkreten Zielen, seinem Streben und Erleben. Dabei bleiben wir nicht bei der Konstatierung von Instinkten, Strebungen und Gefühlen stehen, sondern wir suchen sie zu verstehen, ihren „Sinn“ herauszustellen. Wir gehen damit von der Annahme aus, daß der Mensch kein Automat ist, in welchem Triebe, Funktionen usw. mechanisch ausgelöst werden, sondern daß er ein freies sittliches Wesen ist, dessen Handlungen ein letzter metaphysischer Sinn zu eigen sein sollte, der sich nicht in einer äußeren Zweckbezogenheit erschöpft.

C) Herausstellung der Funktionen der Individuen, die eine mögliche Betrachtung als überindividuelle ganzheitliche Funktionen zulassen.

I. Ausschließung der selbstdienlichen Funktionen der Individuen.

1. Unmittelbare Verständlichkeit der selbstdienlichen Funktionen der Individuen aus diesen selbst.

Als unmittelbar verständlich und sinnvoll erscheinen uns zunächst alle Funktionen des Individuums, als eines biologischen Organismus, die auf die eigene Erhaltung und Entfaltung hinzielen. Bei diesem letzten axiomatischen Sinn der organischen Funktionen hört auch die Deutung der entsprechenden menschlichen Funktionen auf. Daran ändert nichts die Tatsache, daß hier der Geist in den Dienst dieser Funktionen tritt, daß die Erhaltung und Entfaltung des einzelnen Lebens als ein unmittelbarer Wert erscheint. Theorien, die zu Gunsten einer mechanistischen Erklärung diese Funktionen aus physiologischen Bedingtheiten, mechanischer Wirksamkeit von Trieben und Instinkten und damit auf Lust-Unlustmomente zurückführen wollen, verkennen einerseits, wie wir später noch klar erkennen wer-

den, das Wesen des Gefühls als einer durchaus psychischen und damit keineswegs mechanisch wirkenden Gegebenheit, die zudem Strebungen, d. h. finale Bezogenheiten voraussetzt. Andererseits müßte die doch tatsächlich gegebene Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit dieser physiologischen Gegebenheiten erklärt werden, wobei man eben bei der einfachen Konstatierung biologischer Zweckmäßigkeit stehen bleiben müßte.

In die unmittelbare Verständlichkeit der selbstdienlichen Funktionen sind eingeschlossen alle auf die geistige Entfaltung gehenden Strebungen. Es ist eine ungerechtfertigte Verengung, wenn man die geistigen Funktionen ausschließlich als Mittel zur Erhaltung der biologischen Menotaxis ansehen will.[3]) Gewiß ist diese biologische Bedeutung der geistig seelischen Funktion nicht zu verkennen. Aber wie das Selbsterhaltungsstreben der Lebewesen nur eine Seite des Entfaltungsstrebens ist, so hat die geistige Entfaltung des Menschen einen absoluten Eigenwert innerhalb seiner Gesamtentfaltung. Wenn das Ziel der organisch-biologischen Entwicklung in einer zukünftigen ganzheitlichen Elementenstruktur liegt, so geht das ideale Ziel des Menschen weit darüber hinaus. Letztlich liegt es wohl in einer restlosen geistigen Erfassung des Seins. Zwar leuchtet die Bedeutung einer dadurch in angenäherter Form verwirklichten Naturbeherrschung für die Erhaltung und Steigerung der biologischen Menotaxis ohne weiteres ein, doch wird hier ein überwiegender Rest bleiben, dessen höchsten Zweck man eher in der irgendwie gearteten Erfassung des metaphysischen Ortes des Menschen im All ansehen könnte. In der bewußten Verwirklichung dieses höchsten Sinnes können wir wohl die ideale Vollendungsform menschlichen Entfaltungsstrebens sehen. Die Endganzheit der menschlichen Finalität ist also nicht so einfach zu bestimmen, wie die des biologischen Organismus, die wir doch wenigstens als eine zukünftige Elementenstruktur bezeichnen können.

Auf jeden Fall aber müssen wir die psychophysische Einheit des Menschen betonen und die geistige Entfaltung als eine zwar im Zusammenhang mit der körperlich biologischen stehende, aber doch eigenwertige Seite der Gesamtentwicklung ansehen, wobei diese aber genau wie die rein körperlich organische Entwicklung zunächst auf die eigene Entfaltung geht: Der Mensch sucht sein Wissen zu bereichern, seine geistige (Willens-)macht zu stärken, gegebenenfalls seinen metaphysischen Ort zu erreichen.

2. „Partialkausale" Erklärung der auf „Nutzungsverhältnisse" zurückführbaren sozialen Gebilde.

So erscheinen alle Funktionen des Menschen, die auf die eigene irgendwie geartete Steigerung hinzielen, als unmittelbar verständlich. Damit sind aber auch alle jene Beziehungen zur Außenwelt aus der individuellen Gesetzlichkeit erklärbar, die wir nach ihrem oben gekennzeichneten Wesen als auf Nutzungsverhältnissen beruhende erkennen. Es sind also alle jene, Dinge und Mitmenschen zu

[3]) Vgl. unten S. 65.

selbstischen Zielen ausnutzenden Funktionen und damit alle sozialen Gebilde, die auf reiner Machtbehauptung, auf Unterwerfung und Ausbeutung, aber ebenso auch die auf reinen „do-ut-des-Beziehungen" beruhen, aus rein individual-menschlichen Gegebenheiten zu verstehen, ohne daß eine innere Bezogenheit auf ein überindividuelles Ganzes in Frage käme.

Die hohe Differenziertheit mancher solcher Systeme, von denen die nach liberalistischen Grundsätzen, also auf reinem Eigennutz aufgebauten wirtschaftlichen Gebilde die am klarsten in Erscheinung tretenden sind, läßt sich aus den oben dargelegten biozönotischen, im Grunde also mechanischen Zuordnungsregeln erklären. Nur sind hier die proportionalen Zuordnungen nicht so konstant wie bei der pflanzlichen und tierischen Biozönose, weil die menschlichen Bedürfnisse und die Mittel zu ihrer Befriedigung unendlich variabel und steigerungsfähig sind. An die Stelle der von Natur aus vorhandenen Zuordnungen und Abhängigkeiten tritt die vom menschlichen Geist geschaffene Organisation, die aber keine einmalig geschaffene ist, sondern einer ständigen Umorganisierung unterliegt, je nach den wechselnden Bedürfnissen und den vorhandenen Möglichkeiten ihrer Befriedigung. Für den „liberalen" Wirtschafter ist der Mitmensch gewissermaßen eine Maschine„ in die er seine Arbeitskraft oder sein Kapital „hineinsteckt", damit diese mittels ihrer Eigengesetzlichkeit, d. h. hier: mittels eigener selbstdienlicher Funktionen seinen Zwecken dient, wobei es selbstverständlich ist, daß er diese Eigengesetzlichkeit genau kennt und allen ihren Wandlungen Rechnung trägt. Infolge einer gewissen Gesetzmäßigkeit dieser Wandlungen, die in einem proportionalen Verhältnis zu denen der anderen in einer Wirtschaft vereinigten Menschen stehen, entsteht der Schein einer organischen Gesetzmäßigkeit, die aber restlos zurückzuführen ist einerseits auf die individuell-selbstische Zielstrebigkeit der Einzelmenschen und andererseits der mechanisch-proportionalen Gesetzmäßigkeit einer organisierten Zuordnung.

Ein Beispiel möge dieses klar machen:

Othmar Spann zieht das Beispiel der auf die Brutpflege gerichteten Tätigkeit der Biene, welche die Biologie nur als Ganzheitsfunktion auffassen könne, als Analogie für die Tätigkeit des Wirtschafters heran, die er nur aus der Betriebsganzheit verstehen zu können glaubt.[4]) Nun ist gewiß die Artung und Beschaffenheit des Handelns eines Wirtschafters nur aus dem Ganzen des Betriebes verständlich, aber nur weil die Form eines Zielstrebens von den benutzten Mitteln abhängig ist. Und nichts weiter als Mittel zur individuellen Bedürfnisbefriedigung ist der Betrieb dem liberalistischen Wirtschafter, sei er Direktor oder Arbeiter. Der Betrieb hat kein anderes Ziel, als es dem Individuum eigen ist, darum ist er auch völlig aus den individuellen Zielen verständlich. Warum soll er da etwas anderes darstellen, als ihre gebündelte und durch Arbeitsteilung differenzierte Kraft, warum soll er nicht voll verständlich

---

[4]) Spann, O.: Ein Wort an meine Gegner von dem Wiener Soziologentage, in: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. 6. Jg. 1926/27.

sein aus dem Zusammensetzen der Kapitalien und Arbeitskräfte und deren mechanische Ordnung? Sowohl für die subjektive Betrachtung des einzelnen wie auch in der Allgemeinauffassung ist der Betrieb reines Mittel, reines Werkzeug der Bedürfnisbefriedigung der Individuen. Ihre differenzierten Funktionen sind durch Organisation spezialisierte, in ihrem Wesen rein selbstdienliche Akte.

Etwas ganz anderes ist die Tätigkeit der Biene, die der Brutpflege dient. Das Objekt der Brutpflegefunktionen kann man nicht als Mittel oder Werkzeug einer Tätigkeit ansehen, die aus der Biene selbst, also aus den Strebungen nach individueller Selbsterhaltung und Entfaltung zu erklären wären. Man müßte schon die Aufgabe der Brut darin sehen, das Pflegebedürfnis der Alten zu befriedigen, was eine geradezu groteske Sinnverdrehung sein würde. Es tritt vielmehr hier ein völlig neues Phänomen auf: die Funktion eines Individuum ist auf die Erhaltung und Steigerung eines außerhalb der eigenen individuellen Ganzheit gelegenen Seins gerichtet, und zwar eigentlich final, d. h. in der irgendwie beschaffenen Steigerung des anderen Seins findet die betreffende Funktion ihren Abschluß, ohne daß sie irgendwie auf ihren Träger zurückzielte.[5])

II. Die fremddienlichen Funktionen.

1. Ihre tatsächliche Gegebenheit und ihre Problematik.

Die tatsächliche Gegebenheit solcher Akte auch im menschlichen Gemeinschaftsleben ist nicht abzustreiten. Ihr objektiv fremddienlicher Charakter tritt besonders da klar hervor, wo ein Individuum für ein anderes bzw. für eine Gruppe von anderen das eigene Leben einsetzt oder gar bewußt opfert. In der Erklärung dieser Gegebenheiten haben wir die fundamentale Problematik unserer Untersuchung zu sehen.

Ist die finale Bezogenheit auf den eigenen Endganzheitszustand noch verständlich, da das Ziel doch irgendwie selbst in ihm präformiert ist, wir es also doch im Grunde trotz aller Komplikationen mit einer Tendenz zur eigenen Entwickelung zu tun haben, so tritt jetzt das Ziel völlig aus dem Individuum heraus. Die ideale Endganzheit eines anderen Wesens wirkt final in ihm, so daß er aus seiner eigenen Teleologie heraus das Ziel des anderen anstrebt.

2. Versuch einer Erklärung der fremddienlichen Funktionen aus selbstischen Motiven. Die „List der Vernunft".

Im allgemeinen macht man es sich mit der Erklärung recht leicht. Es werden einfach entsprechende Triebe und Instinkte konstatiert, deren Befriedigung schließlich eine eigene Angelegenheit des Trägers ist, auch wenn sie außerindividuellen Zwecken dient.

---

[5]) Hier zeigt sich der Mangel der Gesellschaftstheorien, die in dem „gemeinsamen Ziel" das konstituierende Moment der Gemeinschaft sehen (vgl. Welty, E., Gemeinschaft und Einzelmensch, Salzb. u. Lpz. 1935, S. 38).

Auf die dabei vorgebrachten mehr oder weniger rein mechanistischen Erklärungen der Auslösung und Wirkungsweise der Instinkte wollen wir hier nicht näher eingehen. Wenn es auch nicht immer in so unverblümter Form geschieht, wie z. B. bei Eleuteropulos,[6]) so liegt doch stets eine groteske Umkehrung von Mittel und Zweck vor.

Gewiß wird man sagen: nur für das Individuum ist das außerindividuelle Instinktobjekt Mittel, für die objektive Naturbetrachtung ist der Instinkt das Mittel für überindividuelle Naturzwecke, wie es z. B. die Erhaltung der Art ist.

Auf dieser Grundlage sucht man dann auch die großen überindividuellen ganzheitlichen Erscheinungen des Geisteslebens zu erklären, die Kulturen und „Kulturkreise". Sowie E. v. Hartmann von einer „List der Natur" spricht, redet Hegel schon von einer „List der Vernunft", die „die Leidenschaften für sich wirken läßt".[7]) Gefühle, Triebe und Interessen der Individuen sollen Werkzeuge eines überindividuellen Geistes sein, der zwar dieser Mittel zu seiner Realisierung bedürfe, sonst aber von ihm unabhängig sei.[8])

Burkamp hat recht, eine solche Erklärung als oberflächlich zu bezeichnen, wenn wir auch überzeugt sind, daß es mindestens ebenso oberflächlich wäre, wenn man die von ihm als „recht egoistische Motive" bezeichneten Strebungen, wie „das Bedürfnis nach Resonanz für die eigenen geistigen Aeußerungen", „das Glück im Bewußtsein der Wirksamkeit" u. a. als „mit der individuellen Geistigkeit als gegeben" voraussetzen und von der Erklärungsbedürftigkeit ausschließen würde.[9])

Bei einer solchen Annahme eines über den Individuen „schwebenden" oder auch „in ihnen" waltenden Prinzips erscheint die Gemeinschaft als etwas dem einzelnen vollkommen Heterogenes. Die ganzheitlichen Leistungen wie die Kulturen, sind dann im Grunde nicht „Menschenwerk", sondern Schöpfungen eines durchaus anderen, überragenden Wesens, für dessen Wirken die Leistungen der Menschen nur das Material abgeben. Die Beziehungen zwischen diesem Wesen und den Individuen würden auf dem „do-ut-des-Grundsatz"

---

[6]) Eleuteropulos, Einzelmensch u. Gesellsch. in Köln. Vierteljahrshefte f. Soz., 5. Jg.

[7]) Hegel (Vorlesungen über Phil. d. Gesch., S. 70): „... die List der Vernunft ..., die dem einzelnen vorspiegelt, daß er für sich, etwa für die Befriedigung seines Ehrgeizes tue, was er als bestimmtes Glied eines Ganzen und, ohne es zu wissen, durch ein Ganzes bestimmt ausführt."

Aehnlich v. Wiese (Allg. Soz. II. Bd. 1929, S. 238): „Die Gebilde existieren und gedeihen durch ihre Fähigkeit, die Ichsucht des Menschen auf listige neue kollektivistische Art zu befriedigen." Ebenso Simmel, G. (Soziologie, Lpz. 1908, S. 533): „Was über den Sinn der Ehre als einer soziologischen Zweckmäßigkeit leicht täuscht, ist gerade der Umstand, mit dem diese Zweckmäßigkeit ihren höchsten Triumph feiert: daß es ihr nämlich gelungen ist, dem Individuum die Bewahrung seiner Ehre als sein innerlichstes, tiefstes, allerpersönliches Eigeninteresse zu fundieren."

[8]) Burkamp, a. a. O., S. 146 ff.

[9]) Ebenda.

fußen: für ihre Dienste an der Gattung, der Kultur usw. erhielten diese Lust- und Befriedigungserlebnisse, ein Handeln, bei dem allerdings das Individuum dank der größeren „List der Vernunft" im allgemeinen übervorteilt würde.

Es wäre gewiß falsch, einem Hegel eine solch platte Auffassung zu unterschieben. Nach ihm ist die überindividuell unbewußte Vernunft, die in dem Einzelmenschen wirkt, nichts diesem Heterogenes. Ihre Ziele sind der höhere Sinn des Individuums, auch wenn sie als solche nicht primär in das Bewußtsein treten. Daß aber die Gefahr einer solchen Auffassung des Wirkens der Vernunft bzw. der Natur nahe liegt, zeigen die Ausführungen zahlreicher Autoren, wie ja schon in der angeführten Stelle von Simmel ein gewisses Bedauern durchklingt, daß ein geistiges Wesen wie der Mensch auf solche Raffiniertheiten hereinfällt. Gewiß ist die Bewahrung seiner Ehre ein tiefstes, allerpersönlichstes Eigeninteresse des Individuums, ebenso gewiß besteht der „Sinn der Ehre" in einer „soziologischen Zweckmäßigkeit". Aber ist es nicht möglich, daß an Stelle der äußeren Zuordnung beider Zwecke, welche eine geradezu kläglich unwürdige Rolle des Individuums voraussetzt, eine innere Beziehung vorhanden ist, so daß der soziologische Zweck im persönlichsten Eigeninteresse des Individuums liegt und daß das Erlebnis der Ehre eben die Form ist, in welcher sich der Mensch der Bedeutung seines Wirkens für die Gemeinschaft bewußt wird?

Eine Theorie, welche die Erreichung überindividueller Zwecke vermittels rein selbstischer Funktionen der Individuen erklären wollte, könnte auch niemals die offenbar selbstlosen Handlungen der Menschen erklären. Diese kann man auch nicht durch Verzerrung der Wirklichkeit hinwegdisputieren, so wenn man z. B. die Elternliebe als das Verlangen nach der lustbringenden Berührung mit dem Kinde hinstellen möchte oder als eine Spekulation auf die Dankbarkeit der Kinder und damit auf eine indirekte Fürsorge für das Alter, wenn man die opferbereite Lebenshingabe des Soldaten aus einer Furcht vor der Reue erklären möchte, die einträte, wenn er dies Opfer nicht vollziehen würde.

Es erübrigt sich, auf solche unmöglichen Darstellungen näher einzugehen. Das Ausmaß dieser Verzerrungen wird im folgenden noch klarer hervortreten.

3. Die Notwendigkeit einer Analyse des Gefühls für die Erklärung fremddienlicher Funktionen.

Wenn wir zu unserem Grundproblem: wie sind die tatsächlich gegebenen, bewußt final auf ein übersubjektives Ziel bezogenen menschlichen Funktionen möglich, zurückkehren, so treten uns neben den Erklärungen der mehr biologisch orientierten Richtungen, die die Individuen durch angeborene Instinkte und Triebe zum Dienst an den Artgenossen veranlaßt sehen wollen, eine Reihe von anderen Erklärungen entgegen.

Sei es nun, daß man die intentional fremddienlichen Handlungen aus einem „Mitgefühl", einer „Sympathie", einer „Wert-

erfassung“ oder aus dem „Pflichtgefühl“ ableiten will, immer spielt ebenso wie bei der Erklärung aus Instinkt und Trieb das Gefühl eine entscheidende Rolle. Wir müssen uns daher zunächst über das Wesen des Gefühls klar werden. Dabei können wir uns nicht in eine Darstellung der zahlreichen und sich stark widersprechenden Theorien einlassen, sondern wir müssen versuchen, die wichtigsten für uns wesentlichen Ergebnisse herauszustellen.

Dritter Teil: Die Motivation der fremddienlichen Funktionen.

A) Gefühl und Strebung.

1. Die Polarität des Gefühls.

Im Gegensatz zur früheren Psychologie, welche die Lust-Unlustgefühle, soweit man sie überhaupt beachtete, unter die Funktionsgefühle begriff und dem Gros der Gefühle, den Inhaltsgefühlen entgegen stellte,[1]) versucht man heute, besonders auf Grund der biologischen Instinktforschung, aus ihnen das gesamte Gefühlsleben verständlich zu machen.

Wenn auch einer Zurückführung aller geistigen Funktionen auf rein biologische Zweckmäßigkeit nicht zuzustimmen ist, so ist doch bei allen Gefühlen eine Lust-Unlustkomponente aufweisbar. Nur daß wir in dem Bezirk der geistigen Emotionen von Glück-Unglück, Freude-Trauer, Gehobenheit-Niedergedrücktsein sprechen. Diese Polarität oder Affektbetontheit ist für alle Gefühle durchaus charakteristisch. Man könnte sie wohl als das „formale" Wesensmoment aller eigentlichen Gefühle bezeichnen, wobei der Inhalt je nach der Artung des Erlebnisses auf das mannigfachste variieren kann. Denn ebenso wie Lust und Unlust, sind Freude und Trauer, Glück und Unglück immer auf konkrete Gegebenheiten bezogen: es schmerzt in einer ganz bestimmten Qualität und Intensität ein Organ, man freut sich oder trauert über einen ganz bestimmten Vorfall, man ist glücklich über eine Gegebenheit. Selbst da, wo man sich über den Grund einer „Stimmung" im Augenblick keine Rechenschaft geben kann, immer heftet sie sich an bestimmte Situationen, die sie qualifizieren, auch wenn diese gewissermaßen nur einen Vorwand bilden, unter dem sich eine andere, wirklich die Stimmung begründende Gegebenheit verbirgt. Von einer „Zurückführung" aller Gefühle auf Lust-Unlust kann also nicht die Rede sein. Nur die Affektbetontheit der Gefühle soll herausgestellt werden.

Gegen die Auffassung der durchgängigen Affektbetontheit der Gefühle will K. J. Hartmann „affektfreie qualitative Bedeutungsgefühle" aufweisen.[2]) An Hand einiger sehr ausführlich dargelegter Beispiele will er ihre Gegebenheit darlegen. Aber, um ein Beispiel herauszugreifen, das Verhalten Bismarcks bei der Umredigierung der Emser Depesche zeigt im

[1]) Vgl. Großart, Fr.: Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorie. Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 74.

[2]) K. J. Hartmann, Das Wesen der affektfreien qualitativen Bedeutungsgefühle. Berlin 1926.

Grund nichts anderes, als daß für eine geniale Konzeption nicht so sehr das glänzende Funktionieren des intellektuellen Denkmechanismus ausschlaggebend ist, sondern das instinktive Erfassen des wesentlichen Momentes und seine Bedeutung innerhalb einer komplexen Situation. Diese „Bedeutungsdetermination" soll aus dem Gefühlsleben entspringen.

Zu bestreiten ist aber, daß dieses theoretisch unterscheidbare Erfassen der sachlichen Bedeutung auch praktisch „affektfrei" verläuft. Wenn Hartmann sagt: „. . . die aus den Beziehungsakten, d. h. den Abwägungen der realen Folgen und Möglichkeiten, die aus der Umredigierung hervorgehen können, entspringenden gefühlsmäßigen Reaktionen sind billigend und bejahend" (. . .) (S. 54), so fragen wir, wie soll sich ein gefühlsmäßiges Urteil, was doch in dem „Billigen" und „Bejahen" liegt, anders äußern, als durch ein irgendwie affektbetontes Bewußtseinszeichen im Sinne eines lust-unlustgefärbten Zustandes? Die Vorstellung der einen Folgen und Möglichkeiten ist irgendwie lustgefärbt, wogegen bei der Vorstellung anderer Möglichkeiten ein Unlustton mitschwingt. Auch der dem entsprechenden Handeln folgende Stimmungswechsel, den Hartmann einfach aus einer „reaktiven Entspannung" erklärt, hängt aufs engste mit dem affektbetonten Bedeutungsgefühl zusammen: die Vorstellung der Folgen und Möglichkeiten, deren lustgefärbter Charakter eben für die Entscheidung eine wesentliche Rolle spielte, ruft infolge ihrer durch die Entscheidung bewirkten engeren Realitätsbeziehung und Stabilisierung eine dauernd gehobene, also lustvolle Stimmung hervor.

Im übrigen ist es für uns belanglos, ob man intuitive Erfassungen, sowie das Bewußtwerden irgendwelcher körperlich oder seelischer Spannungszustände u. dgl. als gefühlsmäßig bezeichnet oder nicht.

Daß es spezifische Strebensgefühle gibt, die nicht einfach das Bewußtsein des aktuellen Strebens, sondern echte Gefühle des Verlangens und Sehnens sind, ist nicht abzustreiten. Aber auch sie sind immer irgendwie affektbetont zwischen schmerzlichem Verlangen und freudiger Erwartung.

Wir haben es hier also nur zu tun mit irgendwie affektbetonten Gemütszuständen, d. h. mit bewußt-seelischen Phänomenen, die bei aller sonstigen Mannigfaltigkeit und wesentlichen Verschiedenheit sich doch in einem Punkte gleich sind, indem sie entweder eine Hinneigung oder eine Abneigung in mehr oder weniger entschiedener Form ausdrücken. Nur diese psychischen Gegebenheiten wollen wir hier Gefühle nennen. Dabei erscheint die Lust unmittelbar als etwas positives, die Unlust als etwas negatives: die Lust bejaht einen Zustand, eine Situation oder sonstwie eine Gegebenheit, die Unlust verneint sie, lehnt sie ab. Es liegt also in

jedem Gefühl eine Stellungnahme, ein „Urteil" durchaus subjektiver Färbung.[3])

2. Fundierung des Gefühls im Unbewußten.

Das Subjekt dieser Stellungnahme ist nicht das bewußte Ich. Dieses kann gegebenenfalls eine Situation durchaus positiv beurteilen, während zugleich das Gefühl sich unbedingt ablehnend verhält. Und doch ist es mein Gefühl, was sich hier negativ verhält, ich „fühle mich abgestoßen", „fühle mich bedrückt" usw.

Pfänder[4]) spricht darum von einem „voluminösen Selbst" im Gegensatz zum „punktuellen Ichzentrum". Das Ergebnis des Urteils, die faktische Stellungnahme im Gefühl wird dem „punktuellen Ich" bewußt, der Urteilsprozeß, das „Warum" der Stellungnahme ist nicht Sache des bewußten Ichs, obwohl es meine Stellungnahme ist. Dieser Prozeß geht in einer tieferen „Schicht" der Seele vor sich, in der Region des „Unbewußten".

Im Gegensatz zur reinen Bewußtseinspsychologie haben Carus,[5]), Ed. v. Hartmann,[6]) dann Freud und besonders M. Geiger[7]) die Bedeutung des Unbewußten herausgestellt. Sie zeigen, daß es ein psychisches oder psychophysisches reales Sein gibt, das phänomenologisch die gleiche reale Gegebenheit wie die Außenwelt hat und wie diese vom Bewußtsein allmählich erfaßt, aber durchaus nicht von ihm produziert wird

---

[3]) Vgl. Geyser, J. (Lehrb. d. allg. Psychol. 3. Aufl., Münster 1920. Bd. II, S. 417): „Ich betrachte also Lust-Unlust als die beiden Grundgefühle und nehme an, daß sie sich mit anderen Gefühlen verbinden."

Müller-Freienfels (Das Gefühls- und Willensleben, Leipzig 1924) sieht in Lust-Unlust leere Abstraktionen „ähnlich wie Farbigkeit". S. 65.

Mc. Dougal (Grundlagen einer Sozialpsychologie nach der 21. Aufl. aus dem Engl. ins Deutsche übertragen von Gerda Kautski-Brunn, Jena 1928, S. 41) sagt, daß „Freude und Leid keine emotionalen Zustände sind, die unabhängig von wirklichen Emotionen erlebt werden, daß sie in jedem Fall jene Emotionen, als deren Begleiterscheinungen sie auftreten, qualifizieren, und daß wir genau genommen immer von freudigen oder leidvollen Emotionen sprechen sollten, d. h. von einem freudigen Staunen, einer freudigen Dankbarkeit, einem leidvollen Zorn, von leidvollem Mitleid".

Schon Brentano (Psychol. vom empir. Standpunkt. Neue Ausg. von O. Kraus, Leipzig 1925), der im Gefühl und Streben (wie Aristoteles und die Scholastik) eine Grundklasse sieht, sagt: „Der allgemeine Charakter des Gebietes besteht in einem gewissen Annehmen oder Verwerfen analog der Natur des Urteils, aber es handelt sich nicht um Wahrheit und Falschheit, sondern um Wert und Unwert des Gegenstandes, ob er ‚als gut genehm oder als schlecht unangenehm'".

[4]) Pfänder, A.: Psychol. d. Gesinnung, Husserl'sches Jahrb. Bd. II, S. 67 ff.

[5]) Carus (Psyche. 1846): „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins."

[6]) Ed. v. Hartmann, Die moderne Psychol. 1901 und Grundriß der Psychol. 1908.

[7]) Geiger, M.: Fragment zu einer Begründung des Unbewußten. Husserl'sches Jahrb. Bd. 4. 1921.

oder sonstwie in seiner Existenz von ihm abhängig ist. Das ist Geigers Grundthese von dem immanenten psychischen Realismus gegenüber der reinen Bewußtseins- oder — wie er es nennt — Erlebnispsychologie. Großart will statt psychischem Realismus von einem „seelischen Realismus" sprechen, um ihn noch schärfer vom Bewußtsein zu trennen.[8])

Für den formalen Charakter des Gefühls als bejahende oder ablehnende Stellungnahme ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß etwas da ist, was Interesse an der betreffenden Gegebenheit hat, was zu dem, was es bejaht, hintendiert und von dem, was es verneint, fortstrebt. So müssen wir eine Anzahl unbewußter Tendenzen und Triebe im „Selbst" annehmen, aus denen sich die mannigfachen Gefühle erklären lassen. Also weder im physiologischen Apparat, noch im reinen Bewußtseinsgeschehen kann die Fundierung des Gefühls gesucht werden, sondern in den im erlebenden Subjekt wirksamen Tendenzen.

3. Das Gefühl als Bewußtseinszeichen einer Strebungszuständlichkeit.

Den Zusammenhang von Gefühl und Streben hat Großart klar aufgezeigt.

Nach einer ausführlichen Kritik der herrschenden Gefühlstheorien, auf die wir hier nur verweisen können,[9]) geht er von der Willenshandlung aus als dem prägnanten Fall, daß Lust-Unlusttöne unmittelbar in engster Beziehung zu dem vorhergehenden Geschehen erlebt werden, und zwar so, daß beim Erfolg, d. h. mit dem Erreichen des im Willensakte gesteckten Zieles, unmittelbar Lust sich einstellt, umgekehrt bei Mißerfolg Unlust.[10]) In dieser „Erfolgslust" sieht er keine kausale Folgen der Willenshandlung und kein dazutretendes Anhängsel, sondern „das unmittelbare Innewerden, daß das in ihr erstrebte Ziel verwirklicht worden ist".[11]) Sie ist im Gegensatz zu der objektiven durch Reflexion gewonnenen Erkenntnis des Erfolges einer Willenshandlung das unmittelbare Erlebnis des innerlich beteiligten Subjekts, welches den Erfolg „will" und ihn darum im Lustgefühl erlebt. Großart spricht so von einer „subjektiven Sinnhaftigkeit" des Lust-Unlustgefühls.[12])

Dann fragt er, gilt dies für die „Erfolgslust" aufgezeigte auch für die übrigen Gefühle, besonders die „Inhaltsgefühle"?

Ihre Fundierung kann nicht im bewußten Willensakten gefunden werden, sondern nur in unbewußten seelischen Tendenzen und Kräften.

---

[8]) Großart, Fr.: Gefühl und Strebung in: Arch. f. d. ges. Psychol. Bd. 79, S. 393 f.

[9]) Großart, Fr.: Zur Kritik der herrsch. Gefühlstheorie. Arch. f. d. ges. Psychol. Bd. 74.

[10]) Großart, Fr.: Gefühl u. Strebung. Grundlinien einer seelischen Gefühlslehre. I. Teil. Arch. f. d. ges. Psych. 79. Bd., S. 288.

[11]) Großart, a. a. O.

[12]) Großart, a. a. O., S. 289.

Frühere Theorien, die das Gefühl als Modifikationen des Strebens ansehen wollten (Brentano, Lipps), sind gescheitert, weil bei vielen Gefühlen keine Spur von Streben vorauszugehen schien, und man kam so zu der gegenteiligen Theorie des Strebens als des Resultates des Gefühls. (So alle physiologischen Theorien.) Großart erkennt nun in Gefühl und Streben verschiedene Manifestationen einer fundamentalen Gegebenheit. Das Streben ist demnach nicht etwas durchaus Letztes, das sich immer wieder neu bilden müßte, sondern es wurzelt in einer latenten Kraft, wie auch die moderne Instinktforschung (Mc. Dougal) erwiesen hat, „daß die Trieb- und Instinktäußerungen, die ja bestimmte Formen des Strebens sind, nicht stetige Neubildungen darstellen, sondern Auswirkungen realer potentieller Gegebenheiten dynamischen Charakters eben der Triebe und Instinkte sind".[13])

Solche letzte „latente, lebendige, dynamische Realitäten" nennt Großart „Strebungen" im Gegensatz zum aktuellen „Streben". „Strebungen bedeuten somit die dem jeweiligen Streben zugrunde liegenden latenten seelischen Kräfte, die selbst so gerichtet sind, wie es in dem Streben sich ausspricht. Sie sind durchaus unbewußt, existieren in ihrer elementaren Form auch vor dem Auftreten eines Bewußtseins überhaupt."[14]) Während das aktuelle Streben die eine aktive dynamische Aeußerungsform der Strebung ist, erkennt Großart noch eine zweite, die stativ-passive Aeußerungsform, die darauf beruht, daß eine Strebung auch unmittelbar, ohne daß sie sich irgendwie als Streben auszuwirken braucht, verschiedene Zuständlichkeiten, zu denen auch die Erfüllung gehört, erfahren kann. Sie liegt nach ihm dem Gefühl zugrunde. „Wie die Erfolgslust bei der Willenshandlung das unmittelbare Innewerden der Realisierung des bewußt gewollten Zieles ist, so ist im allgemeinen jedes Lustgefühl das unmittelbare Innewerden oder Erleben einer Erfüllung oder mindestens Förderung einer Strebung. Deren Existenz kann sogar dem erlebenden Subjekt ganz unbekannt sein. Sie wird dann durch das Gefühl hindurch in dem Gefühl offenbar."[15]) Das Gefühl ist das „Bewußtseinszeichen" für einen seelischen Vorgang oder, wie Husserl sagt, die „unmittelbare Abschattung" im Bewußtsein.

Gewiß ist diese Auffassung noch sehr problematisch. Man erkennt nicht, wie eine, wenn auch „latente", so doch „dynamische"[16]) Realität wie die Strebung eine „statische Aeußerungsform" haben soll. Dagegen erscheint das Gefühl als etwas durchaus Aktives. Analog der Auffassung der Empfindung als einer Reaktion des Organismus auf einen Reiz muß man, worauf schon der Charakter der Polarität als einer Bejahung oder Verneinung hinweist, das Gefühl auffassen, als eine sich im Bewußtsein „abschattende" aktive Stellungnahme des Subjekts der Strebung auf eine gebende Situation, auf eine „Erfüllung" bzw. eine Annäherung oder Entfernung von

---

[13]) Großart, a. a. O., S. 397.
[14]) Großart, a. a. O., S. 398.
[15]) Großart, a. a. O., S. 399.
[16]) Großart, a. a. O., S. 398.

seinem Ziel. Dadurch, daß es sich hierbei um eine „Reaktion" auf eine von äußeren Einflüssen abhängige Gegebenheit handelt, entsteht, ganz ähnlich wie bei der Empfindung, der Schein der Passivität des Gefühls.

Auch die in gewisser Hinsicht vollzogene Parallelstellung von Gefühl und aktivem Streben als zwei Aeußerungsformen der Strebung erscheint nicht als glücklich. Auf diese psychologischen Probleme können wir hier nicht näher eingehen. Klar bewiesen scheint uns die Gegebenheit der latenten Strebungen und die Fundierung der Gefühle in ihnen.[17])

4. Das individuelle Ich (im weiteren Sinne: das „Selbst") als Subjekt der Strebung.

Der Begriff der „Strebungszuständlichkeit" bedarf aber einer Klärung. Das Wesen einer Strebung liegt in dem Tendieren von einem gegebenen Zustand zu einem anderen. Man kann von ihrer Qualität, Intensität usw. sprechen, schwerlich aber von ihrer Zuständlichkeit als solcher. Diese kann man nur aussagen von ihrem Subjekt, ihrem Träger, und zwar im Hinblick auf das Ziel, zu dem es strebt. Unter Strebungszuständlichkeit müßte man demnach den Zustand des Subjekts der Strebung verstehen, je nachdem dieses dem Ziel nah oder fern ist, ob es sich in der Bewegung auf das Ziel hinbefindet, oder ob es in dieser Bewegung gehemmt wird. Das Subjekt ist gewissermaßen in einem Spannungszustand[18]) auf ein teleologisch-intendiertes Ziel hin. Das Entspanntwerden würde sich dann in einem Lustgefühl bzw. in einem Gefühl der Freude bekunden, die Entfernung vom Ziel bzw. die Vergrößerung der Spannung oder die Verzögerung der Entspannung durch Hindernisse würde ein Unlustgefühl zur Folge haben. Das Gefühl ist somit die Form, in der sich die Strebungszuständlichkeit des Strebungssubjektes unmittelbar im Bewußtsein abschattet. Ohne diese

---

[17]) Vgl. dazu Müller-Freienfels (Das Gefühls- und Willensleben, Leipzig 1924, S. 82): „Lust ist nur der Bewußtseinsbegleiter eines in Erfüllung gehenden Strebens." — Geyser, J. (Lehrbuch d. allg. Psych. 3. Aufl., Münster 1920, 2. Bd., S. 422): „Die Gefühle sind das Bewußtseinssymptom des harmonischen oder disharmonischen Verhältnisses der in uns verlaufenden körperlichen, seelischen und geistigen Vorgänge zu den teils angeborenen, teils erworbenen, teils allgemeinen, teils individuellen Betätigungstendenzen unserer Seele." — Auch Lipps (Das Selbstbewußtsein; Empfindung und Gefühl, Wiesbaden 1901) nimmt Tendenzen der Seele als Fundament der Gefühle an. Aber die Ueberbetonung des intellektuellen Bewußtseins führt ihn zu dem Fehler, die Lust nicht durch eine einfache Befriedigung dieser Tendenzen, sondern durch die Uebereinstimmung mit dem Anspruch eines Gegenstandes auf Apperzeption begründet zu sehen.

[18]) Dieser Spannungszustand hat selbstverständlich nichts mit dem „Spannungsgefühl" als der „dritten Gefühlsdimensionalität" Wundt's zu tun. Hier handelt es sich keineswegs um ein „energetisches" Gespanntsein, sondern um reine teleologische Zielbezogenheit, um ein „psychisch-seelisches" Gespanntsein.

Betonung des Subjekts hängt der Begriff der Strebungszuständlichkeit in der Luft.

Als Analogie können wir die Bewegung anführen. Man kann ihre Geschwindigkeit und Richtung bezeichnen. Dabei kann man wohl von einer Geschwindigkeitserhöhung oder Herabminderung, nicht aber von einer Förderung oder Hemmung der Bewegung sprechen, sondern nur ein D i n g wird i n seiner Bewegung gefördert oder gehemmt. Eine Bewegung hat wohl eine Richtung, aber sie n ä h e r t sich nicht dem Ziel, sondern nur ein Ding hat eine bestimmte Entfernung vom Ziel.

Genau so kann man bei einer Strebung nur von (psychischen) Intensitätsgraden und Richtungsbestimmtheiten sprechen. Beide Strebungsbestimmtheiten können nicht den Gegensatz der formalen Gefühlsqualitäten Lust-Unlust fundieren. Die jeweilige Intensität der Strebung kann auch nur die Intensität der Lust bzw. der Unlust, ihre Richtungsbestimmtheit nur die i n h a l t l i c h e Qualität des Gefühls fundieren.

Es ist darum im Grunde genau so falsch, von einer Befriedigung einer Strebung oder eines Triebes zu sprechen, wie von einer Annäherung einer Bewegung auf ihr Ziel; der T r ä g e r der Strebung oder des Triebes wird befriedigt und dies kommt ihm im Gefühl zum Bewußtsein.

Also nur die Strebungszuständlichkeit des S u b j e k t e s weist einen, allen Strebungen wesenhaft zukommenden formalen Gegensatz auf, der dem formalen Gegensatz der Gefühle entspricht und so überhaupt geeignet ist, diesen zu fundieren.

Mit den meisten biologischen Gefühlstheorien beachtet auch Müller-Freienfels[19]) diese Bedeutung des Subjekts der Strebung zu wenig. Er sieht im Trieb einen organischen Betätigungsdrang, der irgendwie erregt wird. Kann er sich dann entsprechend auswirken, entsteht Lust, tritt ihm ein Hindernis entgegen oder fehlt ihm die nötige Energie, sich durchzusetzen, entsteht Unlust. Diese im Grunde mechanistische Auffassung kann nicht den spezifisch positiven oder negativen, d. h. den urteilenden, wertenden Charakter des Gefühls erklären. Nur ein psychisches Subjekt, das ein Interesse an der energetischen Entspannung hat, kann diese als für einen Zweck, den es intendiert, als dienlich bejahen. Die rein energetische Spannung oder Entspannung kann unmöglich einen solchen psychischen Urteilsakt begründen. Wir fassen dagegen die Spannung, die das Gefühl fundieren soll, rein psychisch-teleologisch. Die energetische Betätigung hat als solche noch nichts mit dem Gefühl zu tun. Für uns bedeutet Entspannung: das Erfassen eines neuen Zustandes des dem primär erfaßten Ziele Näherseins nach dem vorhergehenden Erfassen des dem Ziele Entfernterseins, d. h. das Erfassen des

---

[19]) Müller-Freienfels: Das Gefühls- und Willensleben, Leipzig 1924. S. 68 ff.

Prozesses der Zielannäherung. Dies kann nur von einem psychischen, von finaler Gesetzlichkeit bestimmten Subjekt geleistet werden.[20])

Als das Subjekt der Strebungen erscheint das individuelle „Ich" im weitesten Sinne genommen (bzw. das „Selbst" im Sinne Pfänders). Es geht keinesfalls an, nur da von dem Ich oder ja von einem Individuum sprechen zu wollen, wo der Mensch seiner selbst und seiner Strebungen reflexiv bewußt wird, wie es Großart möchte, der von einem „vorindividuellen Triebgeschehen" spricht.[21]) Großart sieht ganz vom Träger der Strebungen ab. Zwar will er nicht eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gefühlen als letzte Gegebenheit anerkennen, wie Lipps, Wundt u. a., sondern er grenzt bestimmte Arten und Gattungen ab, die letztlich auf Differenzierungen des „Lebenstriebes" zurückgehen. Aber auch dieser Lebenstrieb wird nicht in seiner konkreten Wirklichkeit als einer Strebung dieses oder jenes ganz bestimmten individuellen Naturdinges gesehen. Dagegen ist zu erkennen, daß es gerade die primärste Wesenseigenart eines jeden Lebewesens ist, s i c h im Dasein zu behaupten, auf s e i n e Entfaltung im scharfen Gegensatz zur Umwelt zu tendieren. Gerade wegen dieser klaren Selbstbezogenheit seiner Funktionen bezeichnen wir jedes Lebewesen als ein individuelles.

Der Mensch ist eine Einheit und auch die primitivsten Funktionen seines biologischen Organismus sind s e i n e Funktionen und alle Tendenzen seines vegetativen oder sensitiven Seins sind s e i n e Strebungen. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein werden diese Strebungen eben als Funktionen des Ich, als die „eigenen" Strebungen erkannt, ohne daß damit, wie auch Großart anerkennt, eine Aenderung der Strebung selbst eintritt. Der Lebenstrieb ist vorher wie nachher ein individueller „selbstischer" Trieb.

Damit ist die Unterscheidung von biologischer Bedeutung und psychologischem Sinn nicht aufgehoben. Ja, gerade sie werden wir im folgenden besonders zu betonen haben. Was hier herausgestellt werden soll, ist die Ganzheit der menschlichen Substanz im Gegensatz zu der überaus verbreiteten Isolierung des geistig bewußten Ich, das einem „Es" gegenübergestellt wird, welches eigentlich nicht „Ich selbst" bin. Die Bedeutung einer entsprechenden Unterscheidung für die Ethik, Charakterologie, Traumpsychologie usw. soll damit nicht abgestritten werden. Aber diese Unterscheidung darf nicht zu einer Auflösung der Person führen, die z. B. bei Scheler soweit geht, daß dieser von einer „Einheit des vitalen Lebens" (s. u.) spricht, dem er die individuell geistige Substanz als ein völlig fremdartiges Gebilde gegenübersetzt.

---

[20]) Diese Feststellung ist für unsere späteren Ausführungen von großer Wichtigkeit: nicht eine energetische Auswirkung von „Ichtendenzen" ist für die Triebbefriedigung, wie überhaupt für das Gefühl, das Primäre, sondern die Erfassung einer objektiven Zuständlichkeit, die infolge eines „unterbewußten Wissens" als eine Zielannäherung erkannt und gefühlsmäßig als solche gewertet wird, wobei diese Zielannäherung gänzlich unabhängig von einer eigenen Tätigkeit erfolgt sein kann.

[21]) Großart, Gefühl und Strebung. II. Teil. Arch. f. d. ges. Psychologie. Bd. 81. S. 55 ff.

Gewiß, „es" taucht in mir eine Vorstellung, ein Wunsch, ein Verlangen auf, aber dies ist doch meine Vorstellung, und es ist mein Verlangen, das auf Ichdurchsetzung auf Selbsthingabe hinzielt. Immer handelt es sich um meinen eigenen Bewegungsantrieb und nicht um den eines verschwommenen und zerfließenden „Es". Man sollte darum besser den psychologischen Tatbestand ausdrücken in der oben angeführten Unterscheidung des bewußten Ichzentrum und des „voluminösen" Selbst.

5. Die phänomenologische Erscheinung des Gefühls als subjektives Zuständlichkeitserlebnis und das Problem: die Harmonie von subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit des Gefühls.

Dadurch, daß wir den Nachdruck auf das Subjekt der Strebung legten und dieses im menschlichen Ich (im weiten Sinne) sahen, werden wir auch jenen Gefühlstheorien gerecht, die phänomenologisch richtig im Gefühl ein unmittelbares „Sich-Selbstinnewerden" des Ich und seiner Zuständlichkeit erblicken.[22])

Ja, gerade hierin erkennen wir die eigentliche Problematik des Gefühls: es ist phänomenologisch reines Zuständlichkeitserlebnis. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß diese eigene Zuständlichkeit an einem fremden Objekt erlebt werden kann, so paradox dieses auch klingen mag. Jedes irgendwie positiv oder negativ gefärbte Gefühl ist nicht allein formales Bewußtseinszeichen, sondern dieses drückt sich wesentlich aus in einer Zuständlichkeit des Ich: im Leid fühlt sich das Ich niedergedrückt, beklommen und gequält, in der Freude gehoben und befreit. Und dies gilt in mehr oder weniger ausgeprägtem Maße für alle Gefühle, die irgendwie eine positive oder negative Stellungnahme enthalten.

Wir müssen also beides scharf betonen:

1. In der Strebung ist das Subjekt, das Ich selbst auf ein Ziel bezogen. Es wird nicht durch eine „vor"- oder „überindividuelle" Strebung auf ein Ziel ausgerichtet, sondern das Ich ist als der „Träger" der Strebung das Primäre, es tendiert aus „sich" zu seinem Ziel. Nur in der Fassung als „Strebungszuständlichkeit des Subjekts" hat dieser Begriff einen Sinn.
2. Das Gefühl ist nicht ein formales Zeichen für den Zustand einer Strebung, deren Ziel dem Ich im Grunde nichts anginge, sondern die Hemmung der Strebung ist in Wirklichkeit die Hemmung, die Niederdrückung des Ich und wird im Gefühl als solche erlebt. Die Förderung der Strebung ist die reale

[22]) Volkert, J.: Versuch über Fühlen und Wollen. München 1930. Auch die Ergebnisse der Individualpsychologie stimmen im wesentlichen mit der vorgetragenen Auffassung überein. Neumann, J. (Die Gefühle und das Ich. München 1926) definiert: „Das Gefühl ist die z. T. unbewußte, dynamisch-teleologische Zuständlichkeit des Ich."

Steigerung des Ich, auch wenn die Situation, welche ein entsprechendes Gefühl hervorruft, ohne eigenes Zutun entstanden ist und an einem fremden Objekt erlebt wird.

Es ist ein offenbarer Widerspruch, wenn Großart einerseits die nur subjektive Sinnhaftigkeit der Gefühle gelten läßt und die objektive Sinnhaftigkeit als durchaus problematisch[23]) erklärt und auf der anderen Seite von „vorindividuellem Triebgeschehen" spricht. Wenn überhaupt der Begriff des Triebes einen Sinn haben soll, so muß man ihm auch ein Ziel zusprechen und ein „vorindividueller" Trieb kann eben kein individuell-subjektives Ziel haben. Gerade wenn man, wie Großart, unter subjektiv sinnhaft nur das bewußt Sinnhafte verstehen will, muß man dem unbewußten Trieb auch ein eigenes unbewußtes Ziel zuschreiben, welches von dem Ziel des bewußten Subjekts durchaus verschieden ist. Das Ziel des bewußten Subjekts wäre dann ein rein subjektives Befriedigungserlebnis.

Da sich aber dieses phänomenologisch immer als das Erlebnis einer Steigerung des Ich darstellt, müßten wir dieses als sinnlos, als einen Betrug ansehen, wenn ihm nicht eine tatsächliche objektive Steigerung des Ich zugrunde läge. Dazu wäre nachzuweisen:

1. daß die Strebung, als deren Zuständlichkeitszeichen das Gefühl erscheint, auf die Verwirklichung objektiver Naturzwecke ginge. Denn da ein Naturzweck wesenhaft nur in der Steigerung, Entfaltung und Vollendung eines Seins bestehen kann, wäre mit der Bezogenheit der Strebungen auf irgendwelche objektive Naturzwecke die eine Seite des subjektiven Gefühlserlebnisses, eben das Erlebnis eines Gehobenseins, einer Steigerung bzw. eines Niederganges begründet. Es bliebe dann zu erklären,
2. wie es möglich ist, daß die objektive Steigerung eines Naturseins als die e i g e n e erlebt wird, auch wenn dieses Natursein nicht mit dem Ich identisch ist, unter welcher Voraussetzung erst dieses Erlebnis als wirklich sinnvoll erscheint.

Bezeichnen wir nach dem üblichen Gebrauch das bewußte Erlebnis der Befriedigung oder Nichtbefriedigung, des Gesteigert- oder Niedergedrücktseins als die „subjektive Sinnhaftigkeit" des Gefühls,

---

[23]) Genau so wie es unsinnig wäre, aus Unzweckmäßigkeiten, Fehlregulationen u. dgl. in der Natur, wie sie z. B. Becher (Einführung in die Philosophie. München und Leipzig 1926) anführt, zu schließen, daß es in der Natur überhaupt kein Ordnungsprinzip und keine sinnvolle Zweckmäßigkeit gäbe, kann man auch nicht auf Grund der Erfahrungen von biologisch-unzweckmäßigen Gefühlen (Lustgefühl bei Giften und stimulierendem Genuß, Unlust bei schweren Krankheiten usw.) den vitalen Gefühlen jede biologische Sinnhaftigkeit absprechen (vgl. auch Hartmann, K. J., a. a. O.). Das würde bedeuten, aus Ausnahmen, deren „Unzweckmäßigkeit" dazu noch sehr problematisch ist oder sich doch häufig aus einer Pervertierung ursprünglicher Zweckmäßigkeit herausstellen dürfte, die Regel aufstellen und den Menschen zum Spielball sinnlos chaotischer blinder Triebe und Tendenzen machen.

so können wir bei der Bezogenheit der das Gefühl fundierenden Strebungen auf die Verwirklichung objektiver Naturzwecke von einer „objektiven Sinnhaftigkeit" des Gefühls sprechen. Aber erst dann, wenn diese Verwirklichung eines objektiven Naturzwecks sich zugleich als eine reale Steigerung des Ich darstellt, sind objektive und subjektive Sinnhaftigkeit des Gefühls in Einklang gebracht. Erst dann wäre die volle Sinnhaftigkeit des Gefühls gewährleistet. Wir müssen also zunächst die objektive Sinnhaftigkeit des Gefühls herausstellen, um dann zu versuchen, sie mit der subjektiven in Einklang zu bringen.

B) Die objektive Zweckbezogenheit der Strebungen, im besonderen der Triebe.

1. Die Notwendigkeit der Sinndeutung der Triebe.

Karl Bühler betont in seinem Vortrag auf dem 9. Kongreß für experimentelle Psychologie in München[24]) die Notwendigkeit der Sinndeutung der objektiven Funktionen der Instinkte im Haushalte der Lebewesen, besonders gegen einen amerikanischen Behaviorismus, der über eine reine Zuordnung von Situation-Reaktion hinaus jede weitere Bedeutungserfassung als anthropomorphe Interpretation ablehnt.

An einem Beispiel, der Aufstellung von sechs bzw. sieben Kampfinstinkten Thorndikes, zeigt Bühler dann klar, wie auch diese Richtungen bei der Aufstellung solcher Reihen einem Leitfaden folgen, „und daß dieser Leitfaden nichts anderes sein kann als ein bestimmter, sei es objektiver oder subjektiver Sinn, d. h. Zweck der Handlungen" (S. 18). Gerade dadurch, daß Thorndike in einer der angeführten Situationen — nämlich bei heftigem körperlichen Schmerz — die Reaktion als vernunftlos bezeichnet, seien die übrigen impliciti als vernünftige, sinnvolle, bestimmt. Und auch jenes angebliche, vernunftlose Agieren gehöre ja nur dann in die Reihe dieser Kampfinstinkte, wenn diese Bewegungen so seien, als ob sie etwas Feindliches wegstoßen sollten, wenn also etwas Quasi-Vernünftiges in ihnen enthalten sei.

Seine Forderung nach „objektiver Behandlung teleologischer Probleme" (S. 20) erläutert Bühler an dem Beispiel der von K. v. Fritsch erforschten „Bienensprache". Er zeigt, wie zwar derjenige, welcher diese Dinge, z. B. das Beduften ergiebiger Fundstellen durch die Bienen so auffaßt, daß diese Funktionen darauf angelegt seien, das Einsammeln von Nektar und Blütenstaub, diese Gemeinschaftsangelegenheit der Bienen ergiebig und ökonomisch zu gestalten, wohl Begriffe braucht, die aus der menschlichen Sphäre stammen, daß aber die wirklich bestehende Oekonomie keine Phantasie ist, sondern das objektive Ergebnis einer exakten Erforschung der Leistungsart einer gegebenen Instinkteinrichtung.

---

[24]) Bericht von Karl Bühler. Jena 1926.

Darum fordert Bühler die Erforschung des Sinnes, des Zweckes der Instinkthandlungen, und zwar, indem man entweder „ihren subjektiven Aspekt erforscht, wie Mc. Dougal und die anderen Engländer, oder auf andere Weise“ (S. 17).

Was bedeutet nun aber die Erforschung des „subjektiven Aspektes“?

Um bei dem letzten Beispiel zu bleiben: die Erklärung müßte da ihr Ende finden, wo es gelänge, zu zeigen, daß eine bestimmte Funktion, z. B. die Absonderung des zum Beduften der Fundstelle erforderlichen Stoffes, der Biene ein Gefühl der Befriedigung bereitet. Jede weitere subjektive Sinndeutung müßte die Biene mit schlußfolgerndem Denken ausstatten und ist damit ausgeschlossen. Was Bühler will, die sinnvolle Verknüpfung der Funktion der Biene mit der bestehenden „Oekonomie“, kann also eine subjektive Deutung niemals leisten.

Wir kommen hier nicht umhin, den Begriff heranzuziehen, den Driesch aus einer ganz ähnlichen Situation heraus schuf, den der „objektiven Bezogenheit“. Die Funktion der Biene ist „objektiv bezogen“ auf die bestehende „Oekonomie“, d. h. auf die „Gemeinschaftsangelegenheit“ der Bienen. Dieser Satz ist klar und nach den erwähnten Forschungsergebnissen unanfechtbar. Da wir eine Erklärung dieser Bezogenheit mit Hilfe des entelechialen Faktors Drieschs aus oben dargelegten Gründen ablehnen müssen, beschreiben wir diese Bezogenheit mit Hilfe der Analogie des bewußten menschlichen Zielstrebens, wobei wir uns aber scharf des analogen Charakters der Erläuterung bewußt bleiben und auf jede weitere Erklärung verzichten. Denn wir können z. B. in unserem Fall keineswegs ein, wenn auch irgendwie geartetes, bewußtes Tendieren auf die Belange der Gemeinschaft annehmen.

Sicher aber ist, daß eine Kraft in der Biene tätig ist, die sich so verhält, „als wenn“ sie um das Ziel der Gemeinschaft wüßte. Wenn wir die konkrete Einheit der Biene in allen ihren Funktionen gewahrt wissen wollen, müssen wir von einer Tendenz der Biene auf die Gemeinschaftsbelange des Stockes sprechen, einer Tendenz, die aber nur in ihren Zuständlichkeiten — anthropomorph gesprochen — im Gefühl bewußt wird. Das hypothetische, „subjektiv sinnhafte“ Gefühl der Befriedigung beim Beduften der Fundstelle wäre demnach die „Abschattung“ der Zielannäherung dieser Tendenz oder, um mit Großart zu sprechen, dieser „Strebung“ bzw. des Subjekts der Strebung“.[25])

2. Die objektive Zweckbezogenheit der Triebe und die Erkenntnisseite des Instinktiven.

Würde man in den Trieben und Instinkten teleologische Bezogenheiten auf objektive Naturzwecke erkennen, so könnte man

[25]) Schon Dilthey (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie 1894 in: Gesammelte Schriften. Leipzig 1924. Bd. 4, S. 207 ff.) will auch im Gefühlsleben den teleologischen Charakter aufweisen und meint die subjektiv immanente Zweckmäßigkeit, die primär beim Gefühl vorliegt, auch als eine objektive bezeichnen zu können.

hier, und zwar nur hier der Erkenntnisseite des Instinktiven gerecht werden. Denn sind die Triebe und Instinkte auf objektive Naturzwecke bezogen, so müssen sie auch die Fähigkeit haben, sowohl die für die Erreichung ihres Zweckes geeigneten Mittel, wie auch die erreichten Stufen der Verwirklichung des Naturzweckes objektiv zu beurteilen, um dieses Urteil vermittels des Gefühls im Bewußtsein abzuschatten.

In seinem erwähnten Vortrag weist Karl Bühler darauf hin, daß gerade diese Seite des Instinktproblems seit der ersten Konzeption des Instinktbegriffs in der Stoa im Vordergrund gestanden habe und erst in der neueren Instinktforschung ungerechtfertigterweise zurückgetreten sei. Schon Aristoteles hat diese Erkenntnisseite des Instinktiven betont. In neuerer Zeit haben Wasmann, Stout und besonders Bergson sie verteidigt.

Andererseits würde es sich bei der eigentlichen instinktiven Erkenntnis nach unseren Ueberlegungen keinesfalls um eine bewußte Sinneserkenntnis handeln können, sondern das Subjekt der Strebung, das „unbewußte Selbst" „weiß" auf irgendeine geheimnisvolle Weise um sein Ziel und „beurteilt" dementsprechend die verschiedenen Situationen und Gegebenheiten, um dieses Urteil vermittels des Gefühls dann im bewußten Ich auftauchen zu lassen, was diesem dann als positive oder negative Wertung[26]) erscheint.

Nun gibt es offenbar „instinktsichere" und „instinktarme" Menschen. Diese größere oder geringere Sicherheit kann sich, wenn überhaupt der Begriff der Strebung gewahrt bleiben soll, nicht auf das letzte Ziel der Strebung beziehen, wohl aber auf die mehr oder weniger richtige Beurteilung der Situationen und Gegebenheiten auf ihre Dienlichkeit für die Erreichung des Zieles hin.[27])

Bühler rügt an der Instinktlehre Mc. Dougalls, daß sie diese Erkenntnisseite nicht genügend berücksichtige bzw. das Erkenntnismoment dem Affekt selbst aufbürde (S. 9). Diese Kritik ist wohl nicht ganz berechtigt, denn Mc. Dougall trennt ausdrücklich das Erkenntnismoment als den „zuleitenden Teil" des Instinktes von der

---

[26]) Die Wertung in diesem Sinne ist also a n s i c h ganz unabhängig davon, ob die Situation vom Ich geschaffen oder vor jeder eigenen Tätigkeit gegeben ist, ob sie das Ich zum aktuellen Streben tatsächlich veranlaßt oder ob ihr dies nicht gelingt u. dgl. Es handelt sich hier um eine reine Qualitätserfassung, die aber nur dadurch erklärbar ist, daß das unbewußte Subjekt auf ein Ziel bezogen ist, von dem aus gewissermaßen als Norm die Gegebenheit beurteilt wird.

[27]) So läßt sich leicht die Unterschiedlichkeit in der richtigen Bedeutungserfassung der Situationen durch die verschiedenen Persönlichkeiten, die K. J. Hartmann ausführlich darlegt (vgl. S. 34 f. dieser Arbeit), erklären, vorausgesetzt, daß es sich hier um „gefühlsmäßige Erkenntnis" handelt, die, wie oben gesagt, nach unserer Auffassung nur als affektbetonte auftreten kann. Will man dagegen eine völlig affektlose „intuitive" Bedeutungsschau verteidigen, so wäre eine solche doch wohl als ein „Kurzschluß" des diskursiven Denkens aufzufassen, falls man nicht eine spezielle psychische Kraft annehmen wollte, die aber auch dann eher in das Erkenntnisvermögen als in das Gefühl einzureihen wäre.

Emotion als dem „zentralen Teil".[28]) Allerdings ist dieses Erkenntnismoment, was Mc. Dougall als wesentlich zum Instinkt gehörig besonders hervorhebt, gar nicht die eigentliche „instinktive" Erkenntnis, sondern nur die rein sensitive Erkenntnis der Situation oder Gegebenheit, die der instinktiven Stellungnahme notwendig vorausgehen muß. Diese Erkenntnis löst nach Mc. Dougall eine bestimmte zugeordnete Emotion aus, welche wiederum ein Streben fundamentiert. Allerdings wird diese „Auslösung" recht mechanisch als eine Folge von „psychischen Reflexen" gesehen. So bewirkt der Anblick der Hilflosigkeit eines Kindes nach ihm in den Eltern die „Emotion der Fürsorglichkeit", die dann wieder zu zärtlichen Handlungen und Pflegefunktionen antreibt. Dadurch, daß durch das bestimmte Objekt die gleiche Emotion häufiger erweckt und dadurch leichter erregbar wird, „bis dann die bloße Vorstellung von diesem Objekte stets, wenn auch nur in geringem Maße von dieser Emotion begleitet ist",[29]) entsteht die „Gesinnung" der Elternliebe.

Abgesehen davon, daß die einfache mechanische Zuordnung von Sinneseindruck und Emotion außerordentlich wenig befriedigt — die gleichzeitige Auslösung einer Reihe weiterer Emotionen, die sich, in unserem Falle mit der Emotion der Fürsorglichkeit zu einem Komplex verbinden, ändert das nicht wesentlich —, widerspricht die Aufstellung Mc. Dougalls den Tatsachen. Nicht erst der wiederholte Anblick des hilflosen Kindes erzeugt die Elternliebe, sondern die Mutter liebt ihr Kind und sehnt sich nach ihm lange vor der Geburt, und sein erster Anblick wird in ihr die stärksten Gefühle erwecken, wie sie in gleichem Maße nicht noch so viele andere, weit hilfsbedürftigere Kinder erwecken könnten.

Wäre Mc. Dougalls Ansicht richtig, so müßte man annehmen, daß die brütende Henne durch den wiederholten Anblick der hilflosen Eier zu ihrem Brutgeschäft veranlaßt sei. Der Anblick eines jeden fremden frierenden Kükens müßte sie veranlassen, dies unter die Fittiche zu nehmen, anstatt es unbarmherzig zu vertreiben. Wenn auch Uebertragungen der Emotionen stattfinden, so ist das Primäre doch die Zärtlichkeit der Eltern zu i h r e n Jungen, die Liebe der Mutter zu i h r e m Kinde.

Wir müssen also die Elternliebe begründet sehen in einem fundamentalen Trieb, einer Strebung, die vor jeder erkannten Hilflosigkeit eines Wesens vorhanden ist und die primär auf das Wohlergehen der eigenen Nachkommenschaft gerichtet ist. Bewußt wird diese Strebung allerdings im Gefühl beim Anblick oder bei der Vorstellung des Kindes. Aber nicht nur der Anblick seiner Hilflosigkeit „erweckt" den Trieb, sondern auch der Anblick des glückstrahlenden, voll zufriedenen Säuglings erweckt in der Mutter tiefes Glücksgefühl. Die Strebung der Mutter geht eben auf das Wohlergehen des Kindes. Erkennt sie, daß es diesem gut geht, so bedeutet

---

[28]) Mc. Dougall, Grundlagen einer Sozialpsychologie nach der 21. Aufl. aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Gerda Kautski-Brunn. Jena 1928.

[29]) Mc. Dougall, a. a. O., S. 140.

das ganz unabhängig davon, ob sie selbst die Ursache dieses Wohlergehens ist, eine Förderung dieser Strebung, eine „Entspannung" in dem oben erläuterten Sinn, und diese Strebungszuständlichkeit „schattet" sich als Freude im Bewußtsein ab. Das Glück des Kindes erscheint eben der Mutter als ein Wert, den sie anstrebt, und der, wenn er verwirklicht ist, in ihr ein Gefühl der Freude hervorruft. Diese gefühlsmäßige Wertung ist die Abschattung einer fundamentalen, unbewußten Strebung, die nicht, wie Mc. Dougall will, als eine durch eine bestimmte Situation ausgelöste Emotion und den aus ihr hervorgehenden zweckmäßigen Verhaltensweisen restlos erklärt ist, sondern als eine teleologisch auf ein übersubjektives Ziel gerichtete Bezogenheit erscheint.

Mc. Dougall unterscheidet nicht zwischen subjektiv bewußter und objektiver Sinnhaftigkeit. Es ist nicht richtig, wenn er sagt, man huste, um sich die Kehle zu reinigen, sondern man hustet, um den Reiz los zu werden, soweit man hier überhaupt von einer bewußten Absicht sprechen kann. Es ist ja gerade das Kennzeichen der Instinkthandlungen, daß sie nicht bewußt auf die Verwirklichung erkannter objektiver Naturzwecke gehen, sondern einfach aus einer Gefühlsspannung erfolgen. Das eigentliche Ziel des Triebes als einer unbewußten teleologischen Strebung bleibt unbewußt. Eine bestimmte Situation oder Gegebenheit wird vom Triebe gewissermaßen nur mit einer positiven oder negativen Kennzeichnung versehen, die das Bewußtsein im Gefühl erfaßt,[30]) und auf Grund der es die betreffende Situation anstrebt, bzw. vermeidet, ohne daß dem bewußten Ich eine weitere Angabe über den Grund seines Strebens möglich wäre. So ist das bewußte Streben zwar s u b j e k t i v auf eine erkannte oder vorgestellte Situation gerichtet, die unbewußt diesem bewußten Prozeß zugrunde liegende Strebung aber ist o b j e k t i v auf ein eigenes Ziel bezogen. Auch wenn m i t t e l b a r durch diskursives Denken, das objektive Ziel der Strebung zum subjektiv bewußten Ziel gemacht wird, ist es allein die in der unbewußten Sphäre des Ich verwurzelte Strebung, die dieses, das bewußte Streben begleitende Gefühl fundiert. Ohne diese Fundierung würde ein bewußtes Streben ohne oder gegen das Gefühl, gegebenenfalls gegen das „stärkere Motiv" gehen.

3. K r i t i k d e r b i o l o g i s c h e n I n s t i n k t l e h r e.

Infolge dieses Mangels der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit muß Mc. Dougall das Ziel des bewußten Triebhandelns auch zum Ziel des eigentlichen Triebes machen: der Erwerb von Nahrung ist das Ziel des Nahrungstriebes, das Sich-

---

[30]) So erscheint das Gefühl vielfach, besonders aber im „Wertfühlen" (denn was hier für den Trieb als „vitale" Strebung gilt, gilt grundsätzlich auch für die „höheren", „geistigen" Strebungen) als eine objektive Sachverhalts- bzw. eine Qualitätserkenntnis. (Vgl. Honecker, M. Die Probleme der Wertungspsychologie. in: Philos. perennis Bd. II., S. 915 ff. und Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der allgemeinen Wertlehre. Phil. Jahrb. Bd. 36, 1923.)

spreizen, das Großtun, das Ziel des „Selbstbehauptungstriebes", das Sichducken, das Unterordnen, das Ziel des „Unterwerfungstriebes", Pflegefunktion das Ziel des Fürsorgetriebes usw.

Zwar erkennt er in allen diesen Trieben ein gemeinsames Moment. Er meint, daß wir „jeden spezifisch eingestellten Trieb des Strebens als eine Abart des fundamentaler Lebenswillens ansehen können",[31]) wobei er an Schopenhauer und Bergson erinnert. Aber auf dem Standpunkte einer empirischen Wissenschaft glaubt er diese Triebe als letzte Tatsache hinnehmen zu müssen, „die weder analysierbar, noch durch das Aufzeigen ihrer Zugehörigkeit zu weiteren grundlegenden Begriffen erklärbar sind".[32]) Aber gerade eine empirische Wissenschaft kann zeigen, wie die Ausführungen von Karl Bühler dartun, daß die Triebe in ihrer eigentlichen objektiven Bezogenheit andere Ziele haben als die rein subjektiven, die Mc. Dougall aufzählt. Man kann geradezu sagen, daß eine Erkenntnis erst da vorliegt, wo man den Nahrungstrieb von seiner Bedeutung für den physiologischen Aufbau des Körpers aus betrachtet, oder den „Pflegeinstinkt" der Eltern in seiner Bedeutung für das Leben und die Entwicklung des Kindes.

Dabei muß diese Bezogenheit als eine finale, teleologische gefaßt werden. Unmöglich können wir sie ansehen als eine rein äußere, vom strebenden Subjekt aus gesehen, rein zufällige Zuordnung. Dies ist der große Mangel der biologischen Trieb- und Instinktlehren: sie erkennen zwar die Zweckmäßigkeit der vitalen Strebungen für objektive Naturzwecke, aber sie kennen keinen i n n e r e n Zusammenhang der subjektiven Sinnhaftigkeit der Triebbefriedigung und der objektiven Zweckmäßigkeit. Nach ihnen ist das Ziel des Pflegebetriebes letztlich die Befriedigung der Eltern (wie es z. B. Eleuteropulos ungeschminkt heraussagt). Das Kind ist reines Mittel der Triebbefriedigung.

Dagegen betonen wir, daß zwar die erfolgreichen Pflegehandlungen in den Eltern ein Gefühl der Befriedigung erwecken, daß dieses Gefühl aber unmöglich einfach aus der freien Auswirkung eines subjektiven Strebens erklärt werden kann. Schon die Tatsache, daß das gleiche Gefühl auftritt, wenn der Erfolg sich ohne eigenes Zutun einstellt, spricht dagegen. Die Elternliebe geht auf das Glück des Kindes, ganz unabhängig davon, ob dies durch ihre Bemühungen oder ganz ohne ihr Zutun erreicht wird. Das betreffende Gefühl der Befriedigung hängt also nicht ab von dem ungehemmten Sichauswirken des aktuellen Pflegetriebes, sondern von einer erkannten, gegebenen Zuständlichkeit des Kindes. Damit ist es nur zu erklären aus einer unbewußten Strebung des Ich, die unmittelbar teleologisch auf die Entfaltung des Kindes geht, in dessen Wohlergehen so unmittelbar ihre „Befriedigung" findet und diese ihre Zuständlichkeit im Träger der Strebung, eben den Eltern, als Glücksgefühl abschattet.

---

[31]) Mc. Dougall, a. a. O., S. 257.

[32]) Mc. Dougall, a. a. O., S. 257.

Wir haben hier eine deutliche Ueberschreitung der Ichsphäre: nicht das ungehemmte Sichauswirken des Ichs, das durch äußere Zuordnung einem anderen Sein zugute kommt, befriedigt die Strebung, sondern gegebene und erkannte Zuständlichkeiten eines anderen Seins befriedigen oder hemmen sie in ihrer teleologischen — also nicht energetischen — Zielgerichtetheit. Die damit hervorgerufenen Gefühlsspannungen können dann allerdings zum Antrieb des aktiven Handelns werden. Auf die hier aufgezeigte Ueberschreitung der Ichsphäre, die also schon im vitalen Bereich und nicht erst auf den höheren geistigen Stufen vor sich geht, müssen wir später zurückkommen. Hier soll zunächst nur herausgestellt werden, daß auch den vitalen Trieben und Instinkten eine objektive Sinnhaftigkeit zu eigen ist, die die subjektive erst begründet.

C) Die Versuche einer Sinndeutung der den fremddienlichen Strebungen entsprechenden Gefühle.

I. Die Lösung des Problems einer Harmonie von subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit des Gefühls bei den selbstdienlichen Strebungen.

Haben wir bisher die durch die Zweckbezogenheit der fundierenden Strebungen gewährleistete objektive Sinnhaftigkeit der Gefühle betont, so ist dabei, wie schon oben gesagt, ihre primäre subjektive Sinnhaftigkeit im konkreten Erlebnis ebenso scharf herauszustellen. Das Gefühlserlebnis ist mehr als ein Zeichen für eine objektive Gegebenheit, als daß wir es bisher betrachtet haben. Im Lust-, Freude- und Glückserlebnis erlebt der Mensch unmittelbar eine e i g e n e Steigerung. Auch wenn der Gegenstand als ein außerindividueller Wert erscheint, so bedeutet doch jede Freude, jedes innerlich bejahende Werturteil einen Aufschwung des Lebensgefühls, ein Erlebnis eigener persönlicher Steigerung. Das Gefühl hat, phänomenologisch gesehen, einen zuständlichen Charakter. Auch wenn Scheler neben den „Zustandsgefühlen" die Gegebenheit der „intentionalen Gefühle" betont, so haben auch diese Gefühle eine durchaus subjektszuständliche Seite: der Anblick eines Kunstwerks erhebt m i c h, die Nachricht von einer guten Tat ruft i n m i r bewundernde Gefühle wach usw.

Von dem gefühlsmäßiegn Werturteil ist wohl zu trennen die verstandesmäßige Ableitung eines Werturteils nach irgendwelchen anerkannten Wertnormen. Das Wertfühlen ist, wie jedes Gefühl, immer ein irgendwie geartetes Zuständlichkeitserlebnis. Das Ich nimmt in Gefühl Stellung, aber nicht in einem kognitiven Sinne, sondern die Stellungnahme drückt sich im extremen Falle aus in einem „Niedergedrücktsein" der Trauer, in einem „Gepacktsein", einem „Zerquältsein" von Leid, einem Gefühl der „Gehobenheit" in der Freude, wobei diese Trauer und dieses Leid durch rein außerindividuelle Gegebenheiten bewirkt sein können, ohne jede weitere Rückwirkung auf das Selbst.

Aber auch bei den alltäglichen, scheinbar „interesselosen Wertungen“ wird immer, falls es sich um gefühlsmäßige Wertungen handelt, das positiv Beurteilte als etwas „Erhebendes“, „angenehm Berührendes“, das negativ Beurteilte als etwas „Abstoßendes“, „Widerliches“, die „Sinne Beleidigendes“ empfunden. Man kann geradezu behaupten, daß phänomenologisch die gefühlsmäßige Wertung einer Gegebenheit nichts anderes ist als die Zuständlichkeit des Ich, die sie hervorruft und die entweder positiv als icherhebend oder negativ als ichniederdrückend erlebt wird.

Man muß erkennen, daß in dem Verhältnis der objektiven Sinnhaftigkeit der auf außersubjektive Gegebenheiten gerichteten Gefühle und ihrer subjektiven Sinnhaftigkeit als das Erlebnis der eigenen Lebenssteigerung die tiefste Problematik der Gefühle liegt.

Man könnte sagen, weil es sich um die Abschattung der Förderung meiner Strebung handele, rufe auch die auf ein außersubjektives Ziel gerichtete Strebung in mir ein positives Gefühl hervor. Aber die Verwirklichung einer außersubjektiven Gegebenheit bedeutet doch i n s i c h keine Steigerung des Ich, als welche unser Gefühl sie hinstellt. Oder liegt hier doch ein „Betrug der Natur“ vor, die in uns die Strebung angelegt hat und ihre Erfüllung uns als unser ureigenstes Interesse vorgaukelt?

In bester Weise finden wir unsere Forderung nach Harmonie zwischen der objektiven und subjektiven Sinnhaftigkeit gelöst bei den Strebungen und den entsprechenden Gefühlen, die auf die Erhaltung und die Förderung des Individuums selbst gehen. Hier erscheint ein irgendwie lustbetontes Gefühl als das unmittelbare Innewerden einer Steigerung, einer höheren Entfaltung des Ich, mag es sich nur um einen rein leiblich organischen „Prozeß“ handeln, oder mag eine seelisch-geistige Entfaltung in dem betreffenden Gefühl ihren Niederschlag finden. Hier ist die wirkliche Sinnhaftigkeit des Gefühls gewährleistet. Der Mensch wird nicht im Gefühl durch die „List der Natur“ übervorteilt. Wenn er echte, gesunde Lust und wahres Glück als Höhepunkte seines Daseins empfindet und in ihnen höchste Lebenssteigerung erlebt, so ist er nicht betrogen, sondern er erlebt echte Wirklichkeit. So ist das Gefühl keine „Prämie“, die von einem fremden Wesen ausgestellt wäre für bestimmte Leistungen zu bestimmten Zwecken, ohne inneren Zusammenhang und echte Sinnhaftigkeit, sondern es besteht eine innere, sinnvolle Verknüpfung von Gefühl und der durch es angezeigten erstrebten Wirklichkeit.

II. Versuche einer Erklärung der fremddienlichen Funktionen durch Mitgefühl und Sympathie.

Es entsteht nun die Frage: Läßt sich auch für die, nicht auf die Erhaltung und Förderung des Individuum selbst gehenden Strebungen und Triebe und die entsprechenden Gefühle eine ähnliche Sinnhaftigkeit aufzeigen?

Die auf die Mitmenschen gerichteten Triebe und Strebungen können wir scheiden in solche, die auf deren Hemmung und Vernichtung ausgehen und solche, die sie zu schützen und zu fördern trach-

ten. Die antagonistischen Strebungen können wir aus unserer Betrachtung ausschalten, weil ihr eigentliches Ziel entweder die eigene Selbsterhaltung und Steigerung oder der Schutz und die Förderung anderer Mitmenschen ist.[33]) Ebenso scheiden als außerhalb unserer Problemstellung stehend die irgendwie auf Ausnutzung anderer gehenden und sie als Mittel benutzenden Triebe aus.

Wir fragen also, wie erklärt sich unser selbstloses Interesse an einem anderen Menschen bzw. einer Menschengruppe, warum erweckt sein Wohlergehen, sein Glück in uns Freude, sein Unglück in uns Niedergeschlagenheit, Trauer oder auch Zorn und Einsatzbereitschaft.

Die Erklärung der sozialen Handlungen als subjektive Triebbefriedigung haben wir zurückgewiesen. Andere Erklärungen sprechen von einer „Sympathie", einem „Mitgefühl" für andere Menschen, das uns zu jenen Handlungen veranlaßt.

1. Erklärung des Mitgefühls durch Gefühlsübertragung.

Diese Sympathie wird verschieden aufgefaßt. In den meisten Fällen sieht man sie begründet durch eine „Gefühlsansteckung". So faßt z. B. Mc. Dougall die Sympathie. Er trennt sie aber scharf vom „Fürsorgeinstinkt", den er nicht durch sie begründet sieht, wogegen er die gegenseitige Ausschließlichkeit beider betont.[34])

Der Mangel einer ähnlichen Unterscheidung hat zu den irrigen Lehren der Positivsten geführt. Durch die Nachahmung der aus bestimmten Affekten hervorgehenden Reaktionsbewegungen sollten die gleichen Affekte in anderen Wesen entstehen, eine Erscheinung, die man bei Herdentieren beobachtet und die wohl auch zur Erklärung der Massenpsychose angenommen werden kann.

---

[33]) Unter den zahlreichen Listen sozialer Instinkte hat sich die von Mc. Dougall am weitgehendsten durchgesetzt. Charlotte Bühler (Sozialpsychologie, Vortrag gehalten auf dem 10. Kongr. f. exper. Psychol. in Bonn. 1927, Bericht von E. Becher, Jena 1928) zeigt nun in konsequenter Fortsetzung der oben dargelegten Ausführungen Karl Bühlers, wie die von Mc. Dougall aufgezeigten 13 Grundinstinkte fünf soziale Grundbeziehungen modifizieren. Zwei dieser Grundbeziehungen, die zur Beute und zum Konkurrenten sind auf Angriff, Abwehr und Flucht, also auf Ichdurchsetzung gerichtet. Zwei andere, die zum hilfreichen Artgenossen und zu den eigenen Jungen zielen auf Hilfe und Hingabe, also auf die Gemeinschaft ab, während die letzte, die zum Geschlechtspartner, sowohl zur Ichdurchsetzung als auch zur Gemeinschaft führt.

So sehr dieser Versuch einer Begründung der Instinkte in objektiven Naturzwecken zu begrüßen ist, erscheint die Zuordnung nicht sehr glücklich. Die Grundbeziehung zur Beute und zu einem Angreifer kann z. B. ebensogut auf die Ernährung und den Schutz der Jungen gerichtet sein. Die Beziehung zum hilfreichen Artgenossen schließt nicht notwendig ihre Auffassung als ein „Nutzungsverhältnis" und damit ihre Zurückführung auf selbstische Interessen aus. Es geht also nicht an, alle antagonistischen Triebe als auf Ichdurchsetzung und alle synergetischen auf die Gemeinschaft zu beziehen.

[34]) Mc. Dougall, a. a. O., S. 65 ff.

Mc. Dougall sowie besonders Max Scheler[35]) haben gezeigt, daß gerade die Gefühlsübertragung das echte Mitgefühl verhindert. Der aus einem übertragenen Gefühl Handelnde bezweckt die Beseitigung des e i g e n e n Leides. Das beste Mittel wäre da eigentlich, die Augen vor fremdem Leid zu schließen, wie es ja auch viele Menschen tun. Das echte Mitgefühl ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es das Leid des anderen als des anderen m e i n t, intentional auf den Zustand des anderen bezogen ist. So sagt Scheler mit Recht, daß gerade da, wo ein Leiden ansteckend wird, Mitgefühl völlig ausgeschlossen sei, da es ja dann mein Leid werde, das ich aufzuheben trachte, indem ich ihm aus dem Wege gehe.

Es liegt den Gefühlsübertragungstheorien der Irrtum zugrunde, ein fremdes Gefühl könne nur dadurch erkannt werden, daß man es nachfühle. Dagegen betont Scheler, daß das Verstehen des anderen nicht durch Analogieschluß von dem eigenen Gefühl aus und auch nicht durch projektierte Einfühlung, wie Lipps[36]) meinte, erfolge, sondern daß uns das fremde Erlebnis als unmittelbare Wahrnehmung gegeben sei. Unmittelbar mit der leiblichen Gegebenheit erfassen wir auch das seelische quale des anderen, wenigstens insofern dieses sich in körperlichen Erscheinungen kundtut. Der Leib ist das „Ausdrucksfeld für Erlebnisse". Es besteht hier eine „Symbolbeziehung" und keine Kausalbildung. Schon dem Säugling ist ein Gesicht unmittelbar als ein freundliches oder zorniges gegeben. Er „versteht" den „Ausdruck" einer seelischen Gegebenheit des anderen.

Also wir erfassen im „Nachfühlen" die Qualität des fremden Gefühls, ohne daß es zu uns herüberwandert und ein gleiches reales Gefühl in uns erzeugt. Unser Gefühl ist spezifisch verschieden von dem Gefühl des anderen, mit dem wir mitfühlen. Dessen Leid „meint" z. B. einen physiologischen Schmerz, wir dagegen „meinen" die Gegebenheit, daß jener leidet, ohne daß wir uns dabei den physiologischen Schmerz vergegenwärtigen und gerade hierin unterscheidet sich echtes Mitgefühl von purer Gefühlsansteckung. Die Tatsache, daß jener leidet, können wir nicht abändern, indem wir seinem Anblick aus dem Wege gehen, wodurch sich die Gefühlsansteckung wohl vermeiden läßt.

So ist, wie Scheler besonders gegen Nietzsche betont, der im Mitleid eine Vermehrung des Leides und damit eine Gesamteinbuße an Lebensenergie sah, das Leiden nicht durch Mitleiden ansteckend, sondern das Mitleiden mit dem fremden Leiden „als fremden" ist geeignet, jene Ansteckung aufzuheben.[37])

---

[35]) Scheler, Max: Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl. Bonn 1923.

[36]) Vgl. Lipps, Th. (Die ethischen Grundfragen. Hamburg und Leipzig 1899, S. 15): „Das fragliche Erleben ist mein, nämlich mein reproduziertes Erleben; und es b l e i b t dies d u r c h a u s. Daran ändert auch die, wenn man will, merkwürdige Tatsache nichts, daß ich dies mein Erleben in meinen Gedanken an die fremde Person binde und nun in diesem Zusammenhang als wirklich erfahre."

[37]) Scheler, Max, a. a. O., S. 16.

2. Mitgefühl als „Einsfühlung".

Einen gesteigerten Fall von Ansteckung sieht Scheler in der „Einsfühlung", wo „das fremde Ich geradezu mit dem eigenen Ich identifiziert" wird.

Die buddhistische Metaphysik, Schopenhauer und Bergson sehen im Mitgefühl einen kognitiven Sinn für die Einheit des absolut Seienden. Andere, wie E. v. Hartmann, Becher und Driesch an manchen Stellen seiner Werke, wollen das Mitgefühl seiner realen Möglichkeit nach durch eine metaphysische Einheit nachträglich erklären.

Auch gegen diese und ähnliche pantheistisch-monistische Erklärungsversuche steht die Gegebenheit des Mitgefühls als Leiden am Leiden des anderen als des anderen. Schopenhauers Lehre, im Mitgefühl erschließe sich eine der Vielheit der Iche zugrundeliegende Einheit des Seins, der „Schein" der Selbständigkeit des individuellen Ich werde im Mitgefühl zerstört,[38]) ist damit widerlegt.

Ed. v. Hartmann erklärt das Mitgefühl als eine „Illusion", in der wir unser ureigenstes Gefühl gleichsam in fremde Seelen hineinverlegen, — analog der Illusion der „Außen"wahrnehmung — während wir tatsächlich nur den Reflex, der in unserer eigenen Seele wirkt, empfinden. Zugleich aber erkennt er, daß auf diese Weise doch nicht die außerordentlich mysteriös erscheinende Tatsache, daß wir fremdes Leid als unser eigenes empfinden, erklärt werden kann. Darum sieht er sich dazu gezwungen, Schopenhauers Theorie des metaphysischen Monismus hinzuzuziehen.

Dagegen wendet Scheler mit Recht ein, daß die Theorie Schopenhauers das Mitgefühl fassen müsse als eine unmittelbare Gegebenheit, die aprioristisch erfaßt werde und somit jede empirisch kausale Erklärung ausschließe.

Gegen all diese Theorien stellt Scheler das Phänomen: das Verschiedenheitsbewußtsein bleibt im echten Mitgefühl durchaus erhalten, „das Phänomen verbietet jede Metaphysik, die eine reale, substantielle Verschiedenheit der konkreten Aktzentren, die wir „Personen" nennen, zugunsten eines metaphysischen Ens aufheben würde."[39]) Die „Personen" sind für Scheler „die einzigen Fälle ‚selbständigen Daseins' (Substanzen), die ausschließlich in sich selbst individuiert sind".[40]) Das principium individuationis ist also nicht, wie Schopenhauer meint, die raumzeitliche Ordnung, die als Anschauungsform die „Vorstellungsillusion" der Wesensverschiedenheit der Individuen bewirkt, sondern das Verschiedenheitsbewußtsein im Mitgefühl weist auf die tatsächliche Wesensverschiedenheit, nicht die Wesensidentität des Liebenden und Geliebten hin.

---

[38]) Ganz ähnlich Hegel (Nach Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, Ges. Schrift. IV. Bd., S. 95). Er faßt Liebe als „die Empfindung des Ganzen". In ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst und Einigkeit desselben," also nicht das Ganze als in der Summe vieler besonderer getrennter.

[39]) Scheler, Max, a. a. O., S. 75.

[40]) Scheler, M., a. a. O., S. 75.

3. Mitgefühl als „das Erfassen des Fremdwertes". Max Schelers Erklärung des Mitgefühls.

Wenn Scheler so die Vermittlung der Erkenntnis eines monistischen Weltgrundes oder auch einer einheitlichen Lebensentelechie, eines Allebens durch das Mitgefühl mit Recht entschieden ablehnt, so leugnet er nicht, daß das Mitgefühl metaphysische Erkenntnisse vermittelt, daß es intentional auf etwas gerichtet ist. Diese Erkenntnis bezeichnet er als eine Qualitätserkenntnis, eine Werterkenntnis. Die Sympathie vermittelt nach ihm weniger positive Erkenntnis als die Aufhebung einer Illusion: des „Egozentrismus", der „Neigung zur Gleichsetzung der Eigenwerte mit der Wertumwelt und diese mit der Wertewelt schlechthin".[41]) Im Mitgefühl wird der andere als eine in sich bestehende und vom Ich unabhängige Realität erlebt. Damit wird die Illusion des Egozentrismus überwunden in der „Gesinnungswandlung", „Herzenswandlung des Seins der seelischen Realität selbst", die sich im Mitgefühl kundgibt, also nicht nur in „Bewußtseinserscheinungen".

Zu dieser Gesinnungswandlung ist es erforderlich, daß ein an sich einzelner Fall, eine „zufällige Tatsache" mitgefühlten fremden Seins und Erlebens nur „als Beispiel" aufgefaßt wird, „an dem nun das Wesen des Fremdleidens ‚ideeierend' erfaßt wird und die ‚reine' Funktion des Mitfühlens als dauernden konstitutiven Verhaltens weit hinaus über diese seine erstmalige ‚Veranlassung' allen Fremdseienden und Fremdwertigen gegenüber frei gesetzt und entfaltet wird. Was hier ohne Vorstellung und Begriff unmittelbar erfaßt wird, ist der ‚Sinn' der Wahrheit, die in Urteilsform übertragen etwa so lauten würde: ‚der Andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der Andere existiert so wahr und echt wie du; Fremdwert ist gleich Eigenwert'".[42])

Scheler erkennt aber, daß die einfache Erfassung des Wertes im Anderen noch nicht genügen kann, das Mitgefühl und die entsprechenden „selbstlosen" Handlungen zu erklären. Er fordert darum das „Angelegtsein" des Menschen auf den „Fremdwert". Zur Erklärung dieser Tatsachen sei allerdings „eine über allen endlichen Personen erhabene, Zweck und Bestimmung setzende Vernunft ..., die — indem sie das Dasein der Personen kausierte, — ihr je in sich individuiertes Sosein gleichzeitig als Idee dachte" erforderlich.[43]) Im Mitgefühl sieht er darum einen Hinweis „auf einen und denselben Schöpfer" oder damit „auf eine theistische (evtl. auch panentheistische) Metaphysik des Weltgrundes".[44])

Auch Scheler vermag also nicht die innere Sinnhaftigkeit des Gefühls zu erklären. Ueber eine Zuordnung, ein „Angelegtsein" auf den Fremdwert durch ein drittes über den endlichen Personen stehendes Wesen kommt er nicht hinaus. Eine innere Erklärung,

---

[41]) Vgl. Scheler, M., a. a. O., S. 67.

[42]) Scheler, M., a. a. O., S. 69.

[43]) Scheler, M., a. a. O., S. 77.

[44]) Scheler, M., a. a. O., S. 77.

warum die Steigerung des Fremdwertes unmittelbar, vor jeder Rückwirkung auf die eigene Person, als eine eigene Steigerung erlebt wird, gibt er nicht.

Andererseits finden wir Ansätze zu einer solchen Erklärung, wenn er sagt, „daß selbständig existierende Personen im Verhältnis zueinander auch ontrisch zu einem Leben der Gemeinschaft „bestimmt" und „aufeinander teleologisch hingeordnet" seien.[45]) „Diese ontische „Bestimmung" ist es, die im Mitgefühl zugleich intuitiv nach der Seite der harmonischen Wertergänzung der Menschen hin erfaßt wird und sich zugleich bewußtseinsmäßig im Mitgefühl äußert."[46])

Bevor wir aber an diese und andere Ansätze anknüpfen, müssen wir noch einiges zur Kritik sagen.

4. Zur Kritik der Scheler'schen Erklärung.

Trotz seiner Ablehnung der monistischen Theorien verkennt Scheler nicht den Vorzug, den die Auffassung des Mitgefühls als „Einsfühlung" hat. Er sucht diese daher für seine Erklärung heranzuziehen, wobei er auch das geistige Mitgefühl in der Einsfühlung „fundiert" sieht.[47])

Diese Einsfühlung selbst aber will er nur für die vitale Sphäre gelten lassen. Er sieht sie begründet in der „Einheit des organischen Lebens".[48]) Diese vitale Sphäre will er scharf von der geistigen getrennt wissen: „Die Einsfühlungen liegen ... allesamt in jenem Zwischenreich unserer menschlichen Wesenskonstitution, die ich in scharfem Unterschied vom personalen Geist und Leib-Körper das Vitalbewußtsein (als Ober- und Unterbewußtseinskorrelat des objektiven organischen Lebensprozesses) resp. als dessen Zentrum, das „Vitalzentrum" anderwärts genannt habe. Es ist die seelische Region ... des Lebens und Todestriebes, der Leidenschaften, Affekte, der Dränge und Triebe ..., die ... zur Einsfühlung und echten Identifizierung führen."[49]) „... uns ist das formbildende und vitale Reaktionen ... bestimmende Agens ... ein und dasselbe Reale und — worauf es hier ankommt — sowohl extentiell und dynamisch vom Geist und seiner personalen Gliederung geschieden. Kein substantielle, ein nur dynamisch-kausales Einheitsband besteht uns zwischen Geist und Leben, Person und Lebenszentrum ... denn wären sie substantiell identisch (wie z. B. die thomistische Scholastik lehrt), so gebe es nur das Entweder-Oder: entweder ist bei der Annahme einer Ureinheit der Lebensentelechie auch der Geist in allen Personen real derselbe Geist oder es gibt ebenso viele voneinander unabhängige Lebenszentren, als es ohne Zweifel voneinander unabhängig existierende Geister gibt."[50]) Da aber die Vielheit der Lebensentelechie von

---

[45]) Scheler, M., a. a. O., S. 76 f.
[46]) Scheler, M., a. a. O., S. 76 f.
[47]) Scheler, M., a. a. O., S. 112 ff.
[48]) Scheler, M., a. a. O., S. 86 ff.
[49]) Scheler, M., a. a. O., S. 37.
[50]) Scheler, M., a. a. O., S. 89 f.

Scheler abgelehnt wird, folgt daraus die Geschiedenheit von Geist und Lebenszentrum.

Scheler erkennt die der vitalen Sphäre angehörigen Triebe und Strebungen als „objektiv teleologisch sinn v o l l“ an, bestreitet aber ihre „Sinn h a f t i g keit.“[51]) Er vermag also auch hier nicht unsere Forderung nach Harmonie zwischen subjektiver und objektiver Sinnhaftigkeit zu lösen. Die „instinktive einfühlende Mutterliebe“, aber auch die „Heroisierung des Einzelmenschen“ im Kriege sieht Scheler so begründet im triebhaften Einfühlen. Damit dieses eintrete, sei ein gewisses „Leerwerden der Geistespersonen-Sphäre“ erforderlicher, eine gewisse „Vertierung“, „Vertrieblichung“.[52])

Also die sogenannten sozialen Triebe will Scheler aus einem monistisch fundierten Einfühlen erklären, wogegen er das „geistig“ fundierte Mitgefühl, in dem man den Wert des anderen als des anderen erfasse, scharf abhebt.

Nun kann aber ein Einfühlen keineswegs die sozialen Triebe erklären. Höchstens einen Rudelinstinkt, eine außerordentliche Bereitschaft zur Gefühlsansteckung und ein ausgeprägtes Einfühlungsvermögen, wie es sich z. B. zwischen Mutter und Säugling zeigt, könnte auf ein vital-psychisches Einssein deuten. Diese Erklärung versagt aber völlig beim Einsatz, beim Selbstopfer des Individuums für ein anderes Wesen. Würde es sich hier um Einsfühlung handeln, so müßte doch das Individuum sein eigenes Leben, das ihm doch mindestens gleich primär gegeben ist wie das fremde, auch genau so sorgfältig in Sicherheit bringen. Das Muttertier müßte die sinnlose Furcht der Jungen genau so „einsfühlen“ und mit ihnen Hals über Kopf fliehen, anstatt, wie wir es an unzähligen Beobachtungen erleben, geradezu entgegen seiner sonstigen Natur alle Furcht fallen zu lassen und sich verzweifelt dem überlegenen Angreifer zu stellen. Also gerade das Gegenteil von Einsfühlen liegt hier vor. Ebenso müßte dem Soldaten, wenn sein Heroismus auf Einsfühlung beruhte, doch sein Leben genau so lieb sein wie das seines Volkes und es läge gar kein Grund vor, für dieses das eigene Leben zu opfern.

Bei diesen „sozialen Trieben“ wird — und dies gilt auch für ein entsprechendes „geistiges“ Mitgefühl — der Wert des anderen Wesens nicht nur als ein „Auchwert“ neben dem eigenen Wert erlebt, nicht nur der „Egozentrismus“ wird aufgehoben, sondern der Wert des anderen wird als ein höherer als der eigene Wert erfaßt bzw., wenn wir den Begriff des Wertes der bewußt geistigen Sphäre vorbehalten, der Erhaltung und Entfaltung des anderen Lebens wird das eigene Leben als Mittel untergeordnet, in seinem Dienst wird es „verbraucht“, geopfert. Von einem „Einssein“ beider Leben ist also nicht die Rede. Auch in der Vitalsphäre ist das Leben scharf individuell ausgeprägt, sowohl wo es sich gegenüber dem Lebensanspruch aller anderer Individuen rücksichtslos selbst behauptet, wie auch da, wo es sich im Dienst eines ganz bestimmten anderen Lebewesens oder eines bestimmten Kreises selbst unterordnet.

---

[51]) Scheler, M., a. a. O., S. 89 f.

[52]) Scheler, M., a. a. O., S. 38.

Scheler selbst spricht im Widerspruch zu seiner Theorie der Einheit des vitalen Lebens davon, daß Mutter und Kind auch für die Mutter schon vor der Geburt „zwei Wesen" seien, „für die auch phänomenal geschiedene Triebimpulse eintreten". Wenn er dann von einer „einsfühlenden Hingegebenheit"[53]) spricht, so ist das ein in sich widerspruchsvoller Begriff. Gewiß besteht, wie Scheler sehr schön darlegt, eine außerordentlich tiefe „Einfühlung" der Mutter in das Kind, die man aber besser als „Mitfühlung" bezeichnen würde. Scheler lehnt ja selbst „die ‚Hereinnahme' des Kindes in das eigene Selbst (und dessen Selbsterhaltungstrieb)", wie Ed. v. Hartmann es hinstellen wollte, ab. Aber diese Unterscheidung geht nicht erst auf der Ebene des geistigen Mitgefühls vor sich, sondern sie liegt schon im Wesen der vitalen Hingabe, in der Unterordnung des eigenen Selbst unter ein fremdes Sein.

Im Erfassungsprozeß des Vitalen und dem des geistigen Wertes besteht also nicht der Unterschied, daß jener auf subjektiv relatives, dieser dagegen auf objektiv gegenständliches geht. Vielmehr kann auch die vitale Strebung deutlich auf ein vom Subjekt geschiedenes, aller Willkür überhobenes objektives Ziel bezogen sein.

Auf der anderen Seite setzt auch das geistige Mitgefühl eine teleologische Strebung zur Verwirklichung des Fremdwertes voraus, wie besonders Großart hervorhebt,[54]) und wie es sachlich auch von Scheler in der Betonung der Notwendigkeit eines „Angelegtsein" auf den Fremdwert zugegeben wird.[55])

---

[53]) Scheler, M., a. a. O., S. 27.

[54]) Großart erkennt richtig, daß nicht erst die Bewußtseinsakte die geistige Persönlichkeit konstituieren, wie Scheler annimmt (mat. Wertethik, S. 404 und: Stellung des Menschen im Kosmos. 1928), wenn sie sich auch an ihnen aufbaut. (Großart, Gefühl und Strebung, II. Teil, S. 106).

Wenn Scheler die Kluft zwischen dem Vitalen und dem Geistigen zu tief aufgerissen hat, sucht Großart sie wenigstens zu überbrücken durch die gemeinsame Fundierung der vitalen und geistigen Emotionen in unbewußten Strebungen. Er betont, daß auch die geistigen Strebungen letztlich Differenzierungen des allgemeinen Lebenstriebes seien, nicht in einem biologistischen Sinne oder einer Subliemierung der elementaren Triebe, wie die Psychoanalytiker es hinstellen, sondern im Sinne einer Qualifizierung, einer qualitativen tiefgreifenden „Umwandlung", die zu fundamental neuen seelischen Kräftungen und Strebungen führen." (a. a. O., S. 105).

Nun ist allerdings eine „Umwandlung" in „fundamental Neues" ein nicht ganz widerspruchsfreier oder zumindest doch sehr problematischer Begriff. Zuzustimmen ist aber der fundamentalen Bedeutung der Strebung auch für das geistige Werten.

[55]) Es wäre zu erwägen, ob nicht über die „an sich leere, rein formale Strebung zur Wertverwirklichung, die durch bewußt „erschaute" Werte ihren Inhalt bekommt, wie Großart will, hinaus schon die „Schau" der Werte eine unbewußte Strebung voraussetzt. Wenigstens, wenn wir diese „Wertschau" als eine emotionale", „gefühlsmäßige Stellungnahme" (vgl. Hartmann, Nic., Ethik. 1926, S. 104) ansehen, müßten wir nach unseren obigen Ausführungen auch sie als die Abschattung einer un-

Es besteht also weder in der Region des Vitalen nur ein einheitlicher Wert des Lebens überhaupt, noch ist mir in der geistigen Sphäre des Mitgefühls der andere lediglich als ein „Fremdwert überhaupt", n e b e n dem eigenen gegeben.

So wie ich in der sozialen Handlung nicht nur auf den Fremdwert als einen „Auchwert" bezogen bin, sondern ihm den eigenen Wert unterordne, macht das Mitgefühl auch unter „den anderen" große Unterschiede. Scheler selbst spricht von der „Interessenperspektive", einer Art ordo amoris, und erklärt sie daraus, daß uns die Wertigkeit des „Nächsten" in vollerem Maße gegeben sei als die des „Fernsten".[56]) Würde sich unsere Liebe auf die ganze Menschheit, im Sinne der gegenwärtig lebenden Menschheit, ausbreiten, so würden diese Glieder danach betrachtet, was sie an Werten „gemeinsam" hätten. „Hierdurch lösen sich mit den Wertdifferenzen aber auch die im Range nach höchsten Werte am ehesten auf, bis am Ende des Gedankenprozesses die „pure" Sinneslust der Masse als Masse zurückbleibt! Daß diese Liebe zur ‚größten Zahl' aber (wie z. B. Bentham sagt) in Wirklichkeit Haß ist, Haß gegen die positiven und auch noch als positiv gegebenen Werte in ‚Heimat', ‚Volk', ‚Vaterland' und ‚Gott', ein Haß, der, indem er die Menschheit bloß ausspielt gegen diese Wertträger spezifisch höherer Werte, sich nur durch eine Täuschung als ‚Liebe' darstellt, — das habe ich ... gezeigt."[57])

Nach seinen anderen Ausführungen sind diese Darstellungen allerdings nicht sehr überzeugend. Wenn wir im Mitgefühl primär „die Gleichwertigkeit des Menschen als Menschen"[58]) den Fremdwert „ideeierend" und allgemein erfassen, so ist nicht recht einzusehen, warum uns nicht der Wert des „Fernsten" in seiner Idee als Mensch genau so gegeben ist, wie der des „Nächsten", und es bleibt schlechterdings unerklärlich, warum uns, um ein Beispiel Schelers zu gebrauchen, nicht der Tod von tausend Japanern bedeutend mehr bewegt, „als wenn sich unsere Frau in den Finger schneidet oder das Söhnchen Karl Magendrücken hat".

Das Mitgefühl, besonders in seiner ausgeprägten Form als Bereitschaft zum Selbstopfer und selbstlosen Handeln, setzt immer ein bestimmtes, konkretes Verhältnis zum anderen Menschen vor-

---

bewußt teleologischen jeder subjektiven Willkür überhobenen Bezogenheit auffassen.

Eine solche Fundierung der Werterfassung in einer teleologischen Strebung würde, wie unsere Ausführung über das Verhältnis von Strebung und Gefühl zeigt, nicht gegen den phänomenologischen Tatbestand der Wertung als Wertsachverhaltserleben verstoßen, wie ihn Honecker (siehe oben S. 48) aufgewiesen hat. Auch das „apriorische Wissen", das A. Messer im Wertfühlen erkennt (Wertphilosophie der Gegenwart, Berlin 1930), würde gerade hier eine gute Deutung finden. Wie überhaupt der von Scheler und N. Hartmann aufgezeigte aprioristische Charakter der emotionalen Werterfassung in einer solchen Fundierung in unbewußten teleologischen Bezogenheiten eine tiefere Begründung finden könnte.

[56]) Scheler, a. a. O., S. 216 ff.

[57]) Scheler, a. a. O., S. 219.

[58]) Scheler, a. a. O., S. 69.

aus. Dieses Verhältnis modifiziert das Mitgefühl nicht nur aufs mannigfaltigste, sondern er ist zugleich ein Wesenskonstitutivum. Denn stände der Fremdwert isoliert neben dem Eigenwert, so könnte auch eine angelegte „Bezogenheit" des einen auf den anderen nicht die Unter- und Ueberordnung erklären, zumal da der Fremdwert keineswegs in sich den Eigenwert zu überragen braucht. Der Wert des Kindes muß nicht über dem der Mutter stehen, wenn diese ihr Leben für das des Kindes einsetzt. Wir müssen also fragen, welches Moment gibt den Ausschlag, was kommt zu dem Fremdwert gewissermaßen hinzu, daß dieser schwerer wiegt als der eigene?

Auch eine bestimmte Perspektive, die uns den Fremdwert besonders einsichtig macht, kann dies nicht leisten. Die Liebe mag noch so hellsichtig für den Wert des Geliebten machen, wie es Scheler im übrigen schön darstellt, sie kann an sich nicht den Fremdwert über den eigenen erheben. Gerade zum Selbstopfer ist nur der Mensch fähig, der eine besonders tiefe Erkenntnis des eigenen Wertes hat,[59]) wie sich ja auch gerade in ihm der höchste menschliche Wert offenbart.

Wir können wohl das Plus nur in dem spezifischen Verhältnis suchen, das den Träger des eigenen und des fremden Wertes verknüpft. Mag es sich um das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, des Freundes zum Freunde und Kameraden, des einzelnen zum Stamm oder Volk, eines Ideologen zum Genossen, des Religiösen zum „Bruder", zur „Seele" des anderen, möglichenfalls auch das des Menschen zum „Mitmenschen" handeln, immer steht eine Idee im Hintergrund, nie ist uns der andere in isolierter Werthaftigkeit gegeben.

---

[59]) Vgl. Günther, Hans R. G., Philosophie der Gemeinschaft in: Blätter für deutsche Philosophie. Bd. 9. Berlin 1935.

Vierter Teil: Fremddienliche Funktionen und überindividuelle Ganzheiten.

A) Die Hypothese der Gemeinschaftsganzheit.

Unsere Ausführungen zeigten so, daß das Gefühl das Bewußtseinszeichen für den Erfolg oder Mißerfolg einer auf die Verwirklichung objektiver Naturzwecke, d. h. auf die Steigerung und Entfaltung eines Seins gerichteten Strebung ist.

Ferner sahen wir, daß dieses zu entfaltende Sein bei den selbstlosen Motiven nicht unser eigenes, sondern ein real von uns geschiedenes Sein ist und wir damit von einer objektiven teleologischen Bezogenheit in unbewußten Strebungen auf eine fremde ideale Endganzheit sprechen können.

Schließlich suchten wir zu zeigen, daß die subjektive Sinnhaftigkeit des entsprechenden Gefühls, das Erlebnis der Befriedigung, der eigenen Gehobenheit oder des Niedergedrücktseins bei der objektiven Steigerung oder des Niederganges eines fremden Seins weder aus der Befriedigung einer angelegten Betätigungstendenz, also einer Triebbefriedigung erklärt werden kann, noch durch die einfache Konstatierung des fremden Seins als ein „Wert". Dazu vermag die letzte Auffassung nicht eine Unterordnung des eigenen Wertes unter den fremden zu erklären.

Die oben erkannte Tatsache jedoch, daß uns der andere eben nicht in isolierter Werthaftigkeit gegeben ist, sondern daß echtes, opferbereites Mitgefühl notwendig bestimmte Verhältnisse und Strukturen des Zusammenlebens sowie überpersönliche, die Individuen umspannende Ideen voraussetzt, zwingt uns geradezu, in dieser Verbundenheit, die, wie gesagt, nicht erst durch das Mitgefühl oder soziale Handlungen geschaffen, sondern die Voraussetzung jener ist, auch ihre Erklärung zu suchen.

Aus unseren Ausführungen geht klar hervor, daß es sich hier nicht um „zufällige" Beziehungen oder solche, die auf einseitiger oder wechselseitiger Ausnutzung beruhen, handelt.

Die Erhaltung und Steigerung des fremden Daseins wird ja unmittelbar intendiert, sie ist selbst Ziel des sozialen Handelns. Insofern also diese betreffende Handlung nicht letztlich auf den idealen Endzustand des eigenen Seins geht, gleicht sie der Funktion des organischen Teiles, die im Gegensatz zu der Funktion des Teils einer biozönotischen Ganzheit auf die Endganzheit des Gesamtorganismus unmittelbar bezogen ist.

Sehen wir dazu das Mitgefühl (im weitesten Sinn: das auf andere Menschen und Gemeinschaften gerichtete Gefühl) und die

daraus entspringenden sozialen Handlungen begründet in einer Strebung, also einer teleologischen Bezogenheit auf die ideale Endganzheit eines anderen Menschen und soll auch die subjektive Sinnhaftigkeit der die Zuständlichkeiten dieser Bezogenheit ausdrückenden Gefühle gewährleistet werden, so müssen wir auch diese Beziehung als eine ganzheitliche auffassen, derart, daß die ideale Endganzheit des fremden Seins ein Teil einer überpersönlichen idealen Ganzheit ist, zu der die eigene Endganzheit als ein anderer Teil gehört.

Wir können hier erinnern an die antike Auffassung, daß der Reichtum der idealen Wesenheit nicht von einem Individuum ausgeschöpft werden kann, sondern daß die Idee in einer unendlichen Zahl von Einzelwesen immer neue Seiten ihres Reichtums zum Ausdruck bringt. Dabei aber dürfen wir nicht wie die Antike in der Materie, welche es verhindert, daß die Idee sich im Einzelwesen voll ausprägt, das principium individuationis sehen; denn gerade die Differenziertheit der Einzelwesen ist die Voraussetzung des Gemeinschaftskosmos.

Wir müssen daher die Idee als eine in sich differenzierte auffassen, als eine Ganzheit, die einander ergänzende Teilganzheiten umfaßt, und zwar nicht nur im Sinne der Unter- und Ueberordnung der Ideen, sondern so, daß in dem oben erläuterten echt ganzheitlichen Sinn die Summe der möglichen Teile die Idee ausschöpfen würde.

Das würde bedeuten, daß der Mensch die Idee des anderen unmittelbar als die „Ergänzung" der eigenen Idee erfassen würde, ihre fortschreitende Ausprägung bedeutet zugleich und unmittelbar eine höhere Ausprägung der eigenen Idee (vgl. das oben S. 56 angeführte Zitat von M. Scheler über die „harmonische Wertergänzung der Menschen"). Denn das Wachsen eines Teils bedeutet ja in sich und vor jeder Rückwirkung ein Wachsen der Ganzheit und damit aller Teile.

Sahen wir das Wesen der organischen Ganzheit in der unmittelbaren Bezogenheit aller Teile auf eine ideale Endganzheit, wobei sich diese Endganzheitsbezogenheit realisierte in der konkreten Bezogenheit auf die Teile einer zu verwirklichenden Durchgangsganzheit, so können wir eine organische Gemeinschaftsganzheit ebenfalls nur durch die finale Wirksamkeit einer idealen Endganzheit in den einzelnen Individuen begründet sehen, die sich realisiert in der Bezogenheit dieser auf konkrete zu verwirklichende Zustände der mit ihnen die Gemeinschaft bildenden Menschen. In der gefühlsmäßigen Abschattung dieser Bezogenheit auf das konkrete andere Glied wird die Ganzheit erlebt.

Die Eltern finden sich selbst, ihr eigenes Wünschen und Streben im Kinde in neuer, verjüngter Kraft wieder. Was ihnen versagt blieb, soll das Leben dem Kinde erfüllen. Das Glück des Kindes bedeutet die Steigerung des eigenen Daseins. Sein Unglück ein Versagen des eigenen Strebens.

Dies hat mit der oben aufgezeigten Einsfühlung nichts zu tun. Im Kinde erkennen die Eltern gerade das andere, verjüngte, dem

eigenen niedergehenden Leben entgegengesetzte aufsteigende Leben. Gerade in der Differenziertheit der Teile erkannten wir ein Kriterium echter Ganzheit. Aber das Leben des Kindes wird dabei nicht als ein dem eigenen heterogenes, fremdes erlebt, sondern als die „Ergänzung", die Fortführung, Vervollständigung des eigenen Daseins. Sie erleben im Kinde das Wirken der gleichen Idee, die in ihnen selbst wirkt, und zwar in einem Maße, wie sie sonst in weiteren Menschen nicht wirksam ist. So bilden Eltern und Kinder infolge dieses Wirkens ein und derselben Idee eine nach außen abgeschlossene organische Ganzheit. Aber der Reichtum dieser Ganzheit besteht in dem Anderssein, der Differenziertheit der Teile.

Eine ideale Endganzheit wirkt so final in Eltern und Kindern. Mittels unbewußter Strebungen sind beide auf diese Ganzheit bezogen. Die Strebungszuständlichkeiten schatten sich als Gefühl im Bewußtsein ab. Voraussetzung hierzu ist eine Erfassung der jeweiligen Situation, in welcher sich der andere bzw. die Gesamtheit der eine Gemeinschaftsganzheit bildenden Menschen einschließlich der eigenen Person befindet. Diese Situation begleitet dann ein entsprechendes Gefühl, das wir als Mitgefühl oder gegebenenfalls als Gemeinschaftserlebnis auffassen.

Konkret sind diese Strebungen ja immer bezogen auf bestimmte Durchgangsganzheiten bzw. auf Teile der Durchgangsganzheiten, also gegebenenfalls auf bestimmte Zustände der mit uns in einer Gemeinschaft verbundenen Personen. Aber auch die Bezogenheit auf diese konkreten Ziele wird nicht als solche primär bewußt, sondern gelangt in oben aufgezeigter Weise vermittels des Gefühls zum Bewußtsein.

B) Angelegte und verwirklichte Ganzheit.

Primär sind diese Ganzheiten biologisch fundiert. Gerade die Erkenntnisse der Vererbungs- und Rassenforschung bestätigen die Gegebenheiten einheitlicher Idealstrukturen von Menschen gleicher Abstammung.

Das bedeutet aber nicht, daß eine Gemeinschaftsganzheit schon mit den rein biologischen Tatsachen gegeben sei. Eine Gemeinschaftsganzheit findet sich nur da, wo eine ideale Endganzheit in den verschiedenen Individuen final wirksam ist. Also nur da, wo entsprechende Strebungszuständlichkeiten sich im Bewußtsein abschatten, wo die Gemeinschaft mit anderen Menschen gefühlsmäßig erlebt wird, können wir von einer Gemeinschaftsganzheit sprechen. Und auch dieses können wir eigentlich erst dort, wo das Gefühl seinem natürlichen Zweck gemäß zu entsprechenden Taten und Funktionen der einzelnen führt, wo wir also von eigentlichen Ganzheitsfunktionen sprechen können.

Biologisch ist die Gemeinschaftsganzheit nur angelegt. Verwirklicht wird sie durch Erlebnis und Tat. Wo Kinder ihre Eltern nicht kennen, wo Geschwister verfeindet sind, können wir selbstverständlich von keiner Gemeinschaft sprechen. Sie ist in der glei-

chen Erbstruktur, in der Ergänzungsbedürftigkeit der Glieder angelegt, kommt hier jedoch nicht zur Auswirkung.[1])

So wie jedes Gefühl ist auch das Gemeinschaftserlebnis an eine Situationserfassung geknüpft. Irgendwie muß der Wert des anderen, die Verwandtschaft, die Fähigkeit der fremden Idealstruktur die eigene zu ergänzen und die Bereitschaft dazu erkannt werden. Erst nach einer solchen Erkenntnis, die aber keineswegs rational gedacht werden darf, kann die latente Strebung aktuiert und im Gefühl bewußt werden.[2])

Mag es richtig sein, daß der Süddeutsche rassisch dem Nordfranzosen verwandter ist als dem Norddeutschen. Im geschichtlichen Werden aber ist er mit dem Norddeutschen durch Kultur und Schicksalsgemeinschaft zu einer Ganzheit verwachsen. Im Norddeutschen erlebt der Süddeutsche die Verwandtschaft und Ergänzung des eigenen Wesens, mit ihm fühlt er sich trotz kleiner Differenzen verbunden, wogegen die Verwandtschaft mit dem Nordfranzosen fast nur noch theoretisch feststellbar ist.

So ist die Aktuierung der biologisch angelegten Gemeinschaftsganzheit von mannigfachen Faktoren abhängig. Verschiedene Stämme erkennen vielfach erst da ihre Zusammengehörigkeit, wo sie mit fremdrassischen Völkern zusammenstoßen. Erst dann beginnt die angelegte Ganzheit sich zu verwirklichen, schafft sie die Voraussetzung zur Volksbildung.

Zu verschiedenen Zeiten kann bei den gleichen Rassen und Völkern einmal allein die Familien- oder Stammesganzheit aktuiert sein, während die Rassen- und Volksganzheit nicht zur Auswirkung kommt, wogegen ein anderes Mal das Volksbewußtsein das Stammesgefühl völlig überschattet.

Aber nicht nur mangelnde Gelegenheit zur Erfassung fremden Wesens verhindert die Auswirkung der angelegten Gemeinschaftsganzheit, sondern auch die Vorherrschaft der rein selbstischen Triebe schließt die Erkenntnis des fremden Selbstwertes aus und unter-

---

[1]) Die Art ist keine Ganzheit, wie besonders gegen Uexküll (J. v., Theoretische Biologie, Berlin 1920, S. 175) zu betonen ist. Ihre Erhaltung und Entfaltung mag ein Naturzweck sein, auf den die Individuen angelegt sind, eine unmittelbare Bezogenheit der Individuen auf sie bzw. auf den Artgenossen als solchen besteht nicht. Die Art ist keine Gemeinschaftsganzheit. Die entsprechenden Schlußfolgerungen, welche Uexküll für die überpersonale Einheit von Volk und Staat zieht, stehen dazu in krassem Widerspruch zu den geschichtlichen Gegebenheiten. Denn gerade sie verlangen notwendig die Unterscheidung von angelegten und verwirklichten Ganzheiten. — Ganzheit realisiert sich also nur in funktionaler Bezogenheit der Teile aufeinander. Danach würde eine Tierfamilie, solange die Eltern die Jungen ernähren und schützen, als Ganzheit anzusehen sein. Hört diese Elternfunktion auf, können wir nicht mehr von Ganzheit sprechen. Ebenso sind Bienen-, Ameisen- und Termitenstaaten als Ganzheiten anzusehen. Die Herde und das Rudel wäre es nur dann, wenn sich ein selbstloser Einsatz des einen Wesens für das andere zeigen würde.

[2]) Ueber die „Aktualisierung der Gemeinschaftsgesinnung" vgl. Vierkant, A.: Gesellschaftslehre. 2. Aufl. Stuttgart 1928, S. 215 f.

drückt die überpersonalen Strebungen. Auf der anderen Seite können böse Erfahrungen und Kränkungen durch den anderen die Gemeinschaft zerstören. Ganz besonders ist dies der Fall, wenn der eine Teil erkennt, daß er für den anderen ein reines Mittel zum selbstischen Zweck, reines Ausbeutungsobjekt ist. Gerade da, wo der Mensch sich um seine Gliedschaft im Ganzen betrogen fühlt, wo er mißbraucht und abgestoßen wird von solchen, mit denen er sich als ursprünglich verbunden fühlt, schlägt sein Gefühl um in leidenschaftliche Feindschaft. Es gibt keinen grimmigeren Haß als zwischen entzweiten Verwandten und Freunden, zwischen verfeindeten Ständen eines Volkes.

C) Die Wirkungsweisen überindividueller Ganzheiten.

Man könnte sich die Gemeinschaftsganzheit symbolhaft vorstellen als eine Persönlichkeit, die dem Typus einer Familie oder eines Volkes entspricht, wie man ja vielfach von einer Gemeinschaftspersönlichkeit spricht, wobei man sich aber wohl des rein symbolischen Charakters einer solchen Vorstellung bewußt bleiben muß. Auch ein in höchster Steigerung gedachter Einzelmensch könnte niemals den Reichtum, der in dem spezifisch Anderssein und dem Aufeinanderangelegtsein der Glieder einer Gemeinschaft beruht, voll zur Darstellung bringen.

Alle Leistungen und Schöpfungen, vergangene und zukünftige würden als die Entfaltung dieser idealen Gemeinschaftspersönlichkeit anzusehen sein. So, wie man von der Idee „Goethe" nicht seine Dichtungen abtrennen kann, ohne sie zu zerstören, kann man auch die Idee eines Volkes nur in der Gesamtheit seiner Anlagen, seiner verwirklichten und möglichen Werke und Schöpfungen sehen. Als Glied einer solchen Gemeinschaft hat der einzelne unmittelbaren Anteil sowohl am Wollen und Streben wie an der Vollendung und dem Niedergang dieser Persönlichkeit.[3]) Ihr Wollen und Streben ist ja

---

[3]) Hier und in der oben (S. 28 u. 57 f.) begründeten Ablehnung einer völligen Scheidung von Geistigem und Vitalem könnte sich ein Schlüssel für die Lösung des Problems ergeben, das Burkamp (a. a. O § 150) aufwirft: „Telien kann man prinzipiell zurückführen auf eine menotaktische Bedeutung für ein umfassendes menotaktisches System. Es gilt das von der Erkenntnisfunktion, von den mannigfaltigen zielstrebigen seelischen und geistigen Einheiten, so gut wie von der uneigennützigen Dienlichkeit eines Individuums in einer sozialen Gemeinschaft ... Wäre das tatsächlich der letzte Grund des tatsächlichen Daseins aller geistigen Telien, aller Sichhingabe der Persönlichkeit an sachliche, objektive, ichfremde Ziele? Ist alle geistige Telie aus biologischer Menotaxis herausgewachsen? ... Der Geisteswissenschaftler, dem menschlich gefühlte Werte auch in der reinen Erkenntnis ein absolutes Prius sind, wird sich nicht gern zu einer bejahenden Antwort auf diese Frage entschließen. Es wird ihm peinlich und unwürdig erscheinen, daß geistige Werthaftigkeit selber, die wir als Ausdruck unseres Ich erachten, in ihrem tatsächlichen Dasein von der geringschätzig beurteilten und von uns doch nicht als letztes Fundament unseres Wertens gewollten biologischen Menotaxis abhängig sein soll ... Lassen wir diese Tatsachen-

im Grunde nichts anderes als sein eigenes gesteigertes und mit gewaltiger Ausweitung der Möglichkeiten ausgestattetes, eigenes Streben. Seinen Aufstieg und seinen Niedergang erlebt er unmittelbar als eine eigene Steigerung oder ein eigenes Hinabgedrücktwerden. Die geschichtlichen Auf- und Niedergänge seiner Familie und seines Volkes sind ihm nicht Schicksale längst vergangener fremder Menschen, sondern sie bewegen ihn, als wären es seine eigenen Schicksale, an die er sich zurückerinnert. Das Wohl und Wehe der zukünftigen Generationen läßt ihn nicht gleichgültig, sondern erfüllt ihn mit tatkräftiger Sorge und Verantwortung.[1])

In den Gefühlsäußerungen des anderen erfaßt der Mensch unmittelbar dessen Lebensaufstieg oder dessen Niedergang (also ohne jede Gefühlsübertragung oder Einsfühlung), zugleich erfaßt er in dieser Zuständlichkeit des anderen Gliedes den der Ganzheit und damit den eigenen Lebensaufstieg oder Niedergang. Er erlebt diesen also im Mitgefühl zwar als einen eigenen, aber a n einem anderen. Subjektive und objektive Sinnhaftigkeit des Mitgefühls sind damit zum völligen Einklang gebracht. Gewiß wird, wie nach dem oben ausgeführten kaum erwähnt zu werden braucht, nur das letzte Glied des psychischen Prozesses, die Abschattung der ganzheitlichen Strebungszuständlichkeit als Mitgefühl über eine bestimmte Situation eines anderen Menschen bewußt. Das ideale Endziel einer Strebung wird ja nie unmittelbar bewußt. Nur in der gefühlsmäßigen Reaktion auf bestimmte Zustände konkreter Teile oder Teilkomplexe offenbart sich das Wirken der Ganzheit.

Gerade das Mitgefühl, welches, wie wir sahen, einer Deutung so große Schwierigkeiten bereitet, so daß gerade die größten Denker es nur aus einem monistischen Einssein erklären zu können glaubten, findet seine gute Verständlichkeit bei der Anwendung eines recht verstandenen Ganzheitsbegriffes, der einerseits alle Vorteile der Einsfühlungstheorien enthält und andererseits der realen Geschiedenheit und Differenziertheit der Einzelmenschen gerecht wird.

An sich bedeutet das Streben nach der individuellen idealen Endganzheit, die ja ein Teil der Gemeinschaftsganzheit ist, zugleich eine Bezogenheit auf diese. Solange sie ihr eingeordnet ist, nimmt

---

frage offen und seien wir so aufrichtig, uns damit zu begnügen, daß in diesem verwickelten Zusammenhang eine zweifelsfreie Entscheidung nicht zu treffen ist."

[1]) Vgl. Günther, Hans. R. G., a. a. O., S. 246 f.: „Die tiefste Grundkraft des gemeinschaftsbildenden Menschen ist die Liebe, d. h. die wertbejahende Hinwendung zum Andern, zu einem Du, zu kleineren und größeren Gemeinschaftskreisen bis zur umfassendsten Form der Volksgemeinschaft. Diese echte Liebe besteht in einem Sich-selbst-im-Andern-fühlen, ein Sich-seiner-selbst-inne-werden-im-andern, ein Sich-selbst-hingeben, ein Sich-opfern und dienen". Das ist aber keine Selbstentäußerung, keine Selbstvernichtung, „sondern Selbsterfüllung im anderen, höheren". „Und zwar „liebt" er an sich und in sich sein höheres, eigentliches Selbst, dem zuliebe er seine selbstsüchtigen Begehrungen und Wünsche aufgibt... Die Gemeinschaft ist sein erweitertes, geläutertes, höheres Selbst, in welches er sich gleichsam von selbst einordnet".

sie teil an dem höheren Sinn der Gemeinschaftsbezogenheiten. Um die Funktion eines Einzelmenschen als Ganzheitsfunktion zu bezeichnen, muß sie also nicht völlig selbstlos motiviert sein. Notwendig ist nur ihre Normierung vom Gemeinschaftswohl aus.

Darüber hinaus aber ist der einzelne unmittelbar auf die Gemeinschaft bezogen, und zwar in selbstloser Weise. Gewiß wird im allgemeinen in einem Organismus die Steigerung und Kräftigung eines Gliedes auch eine harmonische Kräftigung des ganzen Organismus und damit aller Glieder zur Folge haben. Aber diese materielle Auswirkung ist durchaus sekundär. Vom ganzheitlichen Standpunkte aus bedeutet die Steigerung eines Gliedes in sich die Steigerung des Ganzen wie jedes Teiles, und eine solche ‚ideelle" Steigerung des Ich erlebt der Mensch in der Mitfreude „an" dem anderen, oder „an" der Gemeinschaft vor jeder „materiellen" Auswirkung auf das eigene Selbst. Die entsprechenden Funktionen können wir also als durchaus „selbstlos" bezeichnen.

Neben diesen „selbstlosen" Bezogenheiten, die den eigentlichen Wert des Menschen ausmachen, stehen andere Strebungen, diesen Wert, diesen höheren Sinn des einzelnen auch innerhalb der Gemeinschaft durchzusetzen und fruchtbar zu machen. Die Voraussetzung für jedes soziale Wirken ist ja die Annahme dieses Dienstes durch die anderen, durch die Gemeinschaft. Ein gesicherter Platz in der Gemeinschaft ist zur ganzheitlichen Funktion notwendig. Dieser aber wird dadurch gewährleistet, daß die anderen den Wert des betreffenden Gliedes anerkennen, es achten und schätzen. Neben der Bereitschaft zur Hingabe steht so das Verlangen nach Dankbarkeit und Gegenliebe, nach Ehre und Anerkennung. In der Liebe und Achtung der anderen erfährt der Mensch seine Geborgenheit in der Gemeinschaft, wird er sich seines Wertes bewußt. Dazu ist ein gesunder, am Gemeinwohl normierter Wetteifer, eine „Konkurrenz der Leistungen" für die natürliche Struktur der Gemeinschaft unentbehrlich.

Ist es zur Aktuierung der Gemeinschaftsganzheit auch notwendig, daß die Individuen sich gegenseitig erfahren, ihre Verwandtschaft und ihren spezifischen Wert erfassen, so geht die Gemeinschaftsbildung grundsätzlich doch nicht so vor sich, daß an sich isolierte Individuen miteinander in „Kontakt"[5]) treten oder sich in „Gezweiung"[6]) fänden. Die Keimform des sozialen Prozesses ist das Werden des Menschen aus seiner Mutter. Das Du und das Wir ist dem Kinde eher gegeben, als das Ich. Zwar wird die besondere Eigenart und Abgeschlossenheit der Familienganzheit dem Kinde erst beim Zusammentreffen mit Gliedern anderer Familien gefühlsmäßig zum Bewußtsein kommen, aber das bedeutet nicht, daß sie erst dann zur Auswirkung gelangt.

---

[5]) Vgl. Hartmann, K. J., Zur Psychologie der zwischenmenschlichen Kontaktbildung in: Ztschr. f. Psychol. Bd. 135. 1935. Dazu Wiese, v. L.: Beziehungssoziologie. in: Handwörterb. f. Soziologie. 1931. Stok, W.: Das Wesen der soz. Beziehung in: Köln. Viertj.H. f. Soz. Bd. 5/.

[6]) Spann, O.: Kategorienlehre. Jena 1924.

Im Grunde ist schon das Sehnen des Menschen, besonders aber der Frau nach dem Kinde, die finale Wirksamkeit einer über den Generationen stehenden idealen Gemeinschaftsganzheit, die nach Entfaltung drängt.

Der reine Geschlechtstrieb dagegen ist nicht gemeinschaftsbildend. Gewiß ist auch er das Wirken eines überindividuellen Zwecks, aber nicht einer Gemeinschaftsganzheit. Denn zum Wesen der Gemeinschaftsganzheit gehört genau wie beim Organismus die unmittelbare Bezogenheit auf das andere Glied. Beim reinen Geschlechtstrieb aber ist der Partner Mittel. Wenn irgendwo, so können wir hier von einer „List der Natur" sprechen. Das Wirken der Gemeinschaftsganzheit beginnt hier erst mit der Geschlechtsliebe, die sich wohl am ursprünglichsten im Hingabewillen der Frau und Beschützertrieb des Mannes, also in durchaus selbstlosen Bezogenheiten äußert.

Ist die Familiengemeinschaft — und auch noch die des Clans und des Stammes als der Erweiterung der Familie — mit dem Wesen des Menschen gegeben, entsteht sie ganz analog dem Werden der höheren Einzelorganismen durch ein Zusammentreffen zweier polar einander zugeordneter Einheiten und ein Herauswachsen der Glieder aus dieser ursprünglichen Ganzheit, so entstehen dagegen die Volksganzheiten im allgemeinen nicht durch ein einfaches Wachstum aus ursprünglichen Keimzellen. Sie sind vielfach das Ergebnis einer Verschmelzung zahlreicher Stämme und vielfach sogar weniger verwandter Rassen. Dieser Verschmelzungsprozeß ist aber nicht nur als eine Verbindung, als ein Zusammenwachsen ursprünglich isolierter Teile aufzufassen. Denn die Ganzheit ist vor ihren Teilen. Sie kann unmöglich durch Zusammenfügen von Teilen entstehen. Ein Nationalitätenstaat ist kein Volk.

Wenn aber schon die, im harmonisch-äquepotentiellen System des höheren Einzelorganismus angelegte ideale Endganzheit aus einer Verschmelzung zweier in den Samen angelegter Idealstrukturen entstanden ist, so kann auch die Verschmelzung verschiedener Rassen nicht als Argument gegen die biologisch begründete Volksganzheit angeführt werden. Allerdings muß die Verschmelzung so weit fortgeschritten sein, daß der eine Volksgenosse im anderen das durch dessen spezifische Eigenart ergänzte eigene Wesen wiederfindet, daß man wirklich von einem Idealtypus des Volkes sprechen kann, in dem sich alle finden.

Es ist selbstverständlich, daß das Ergebnis einer solchen Verschmelzung, die neue ideale Endganzheit desto höher steht, je größer der Anteil der begabteren Rasse ist. Dazu ist eine ursprüngliche Harmonie, eine gegenseitige Ergänzungsmöglichkeit und Fähigkeit beider Rassen erforderlich, um eine einheitliche harmonische Idealstruktur zu bilden.

Andererseits kann es zur Volksbildung kommen durch das Sichfinden ursprünglich verwandter Stämme. Hier ist kein Verschmelzungsprozeß erforderlich, da es sich ja um Ausgliederungen einer ursprünglichen Ganzheit handelt. Sie können auch im Volke gesondert nebeneinander bestehen bleiben, während gesondert nebeneinanderbestehende Rassen die Volksganzheit ausschließen. Die

deutschen Stämme besitzen Gliedcharakter, die in Deutschland vertretenen Rassen besitzen diesen nicht.

Erlebt wird die völkische Einheit in der Gemeinsamkeit des Fühlens und Denkens, die sich ausdrückt besonders in der einheitlichen Sprache. Das Wirken der völkischen G a n z h e i t aber äußert sich wesentlich in dem Füreinander-fühlen, -denken und -handeln.

Ist das wirtschaftliche Handeln des einzelnen auf die Volksganzheit bezogen, faßt er es auf als Dienst am Volke, sehen wir so im einzelnen Wirtschafter die ideale Gemeinschaftsendganzheit final wirken, so zeigt sich eine von diesem Dienst- und Pflichtprinzip getragene Volkswirtschaft als eine ganzheitliche Funktion des Volkes, welche sich in den Teilfunktionen der Wirtschaftsstände ausgliedert.[7]) Eine auf dem Eigennutz aufgebaute Wirtschaft dagegen kann, wie wir oben sahen, nicht als Ganzheit betrachtet werden.

Aehnlich verhält es sich mit der staatlichen Funktion. Wird die Staatsgewalt gehandhabt im persönlichen Interesse eines einzelnen oder einer Gruppe, ist das Volk Mittel zu selbstischen Zielen,[8]) ist es damit bezogen auf die Zwecke eines Monarchen, Herrscherhauses, einer Interessengruppe oder auch der einzelnen Bürger,[9]) so können wir nicht von einer staatlichen Ganzheit sprechen.

Erst wo die staatlichen Funktionen der Ordnung und Selbstbehauptung gerichtet sind auf den Schutz und die Sicherung der Entfaltungsmöglichkeiten des Volkes, wo eine Generation sich für die nächste zu opfern vermag, wo der einzelne seine staatliche Funktion auffaßt als selbstlosen Dienst am Volksgenossen und Volksganzen, sehen wir das Wirken einer überindividuellen Idee, wird der Staat zur ganzheitlichen Funktion der idealen Volksganzheit, die in den einzelnen Organen wirksam ist.

Das kulturelle Schaffen, mag es sich um wissenschaftliche Forschung oder künstlerische Gestaltung handeln, empfängt erst

---

[7]) Zur Konstatierung einer Volkswirtschaft als ganzheitliche Funktion ist selbstverständlich nicht die Kenntnis der Motivitation eines jeden einzelnen erforderlich. Es genügt die Feststellung einer tatsächlichen objektiven Bezogenheit der wirtschaftlicehn Ordnung auf das Gemeinwohl und die Normierung der einzelnen Leistungen von diesem aus, wobei aber das Gemeinwohl nicht als das materielle Wohl der möglichst Vielen aufzufassen ist. Sondern genau so, wie die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des einzelnen nicht einen letzten Zweck darstellt, muß die Norm der Wirtschaft die Gesamtentfaltung der über den einzelnen Generationen stehenden Volkspersönlichkeit, der Nation sein. In einer solchen Normierung, sei es, daß sie in einem Volk als selbstverständlich wirksam ist, oder sei es, daß sie von führenden Menschen verwirklicht und durch rechtliche Ordnungen gewährleistet wird, müssen wir die finale Wirksamkeit der Gemeinschaftsganzheit erkennen.

[8]) Vgl. Kant (Fragmente): Politik ist die Kunst, ein ganzes Volk von freien Menschen zu seinem Zweck zu benutzen, so wie Klugheit die Kunst ist, einen anderen freien Menschen zu seinem Zweck zu benutzen.

[9]) So alle individualistisch orientierten Staatstheorien, die im Staat eine Institution sehen, welche für die Sicherheit und Wohlfahrt der Einzelnen zu sorgen haben und ihn damit letztlich aus dem Streben und Interessen der einzelnen erklären.

eigentlich in seiner Betrachtung als Funktion einer Gemeinschaftsganzheit seinen Sinn. Denn nicht das eigene Wissen, nicht das Erleben einer künstlerischen Idee macht den Forscher und Künstler aus, sondern das Mitteilen und Durchsetzen der eigenen Erkenntnisse, die Gestaltung der erlebten Idee in einer für die Mitteilung geeigneten Materie. Das ist das Kennzeichen des Forschers und Künstlers, daß er „etwas zu sagen hat", daß er etwas in sich fühlt, was nach Gestaltung und Mitteilung drängt. Dieses Sichmitteilenmüssen läßt sich unmöglich aus selbstischen Motiven, aus dem „do-ut-des-Grundsatz" erklären. Dem Forscher kommt es wesentlich darauf an, daß seine Erkenntnis durchdringt, dem Künstler, daß sein Werk die Menschen bewegt. Beide sind sie bezogen auf die Entfaltung eines überindividuellen, ganzheitlich differenzierten Geistes. Die Erfahrung, daß er gelesen wird, daß man seine Entwürfe verwirklicht, seine Werke schön findet, ist für beide höchstes Glück. Dazu muß aber die überindividuelle geistige Ganzheit in den einzelnen Menschen, zu denen der Künstler und Forscher spricht, vorher angelegt sein. Eine Erkenntnis, zu deren Aufnahme eine Gemeinschaft nicht fähig ist, sei es, daß ihr überhaupt die Begabung mangelt oder sei es, daß sie für sie noch nicht reif ist, kann nicht durchdringen. Nur wenn der Künstler das ausdrückt, was die Menschen dumpf ahnten, wird er wirken. In erster Linie wird die Erkenntnis des Forschers von seinem Volke angenommen werden, wird sich das eigene Volk in den Werken seiner Künstler wiederfinden, in ihnen den Ausdruck seines Fühlens und Wollens erkennen. Seine Genies sind die Organe des Volkes, in denen und durch die es sich geistig kulturell entfaltet, auf seine ideale, geistige Ganzheitsstruktur sind sie bezogen, als deren finale Wirksamkeit sind ihre Leistungen in erster Linie anzusehen.

Weiterhin aber kann die Wirksamkeit einer neuen Erkenntnis oder eines Kunstwerkes weit über den Kreis eines Volkes hinausgehen. Eine ursprüngliche Verwandtschaft, das Wirken einer angelegten Ganzheit, wird hier sichtbar, die vielleicht im übrigen nicht mehr zur Auswirkung kommt. Erst hier, in der Erkenntnis der einheitlichen Kulturen und Kulturkreise als ganzheitliche Funktion einer ursprünglichen Gemeinschaftsganzheit wird die eigenartig sinngemäße und sich eigensinnig fortentwickelnde Struktur der geistigen überindividuellen Gebilde verständlich. Man ist nicht genötigt, hier einen eigenen, neben und über dem Menschen schwebenden Geist anzunehmen. Sondern einerseits die ursprüngliche Verwandtschaft einer Anzahl von Menschen, die Anlage einer gleichen Idealstruktur in ihnen und andererseits die Bezogenheit der einzelnen auf die Entfaltung der Idealstrukturen der anderen, die sich äußert im Mitteilungs- und Gestaltungsdrang, läßt diese als das Wirken einer überindividuellen Ganzheit erkennen, die sich in und durch die einzelnen als ihren Teilen entfaltet. So wird das geistige gegenseitige Geben und Nehmen, die gemeinsame Arbeit an geistigen Gebilden und deren einheitliche Entfaltung verständlich.

In der Möglichkeit und der allgemeinen Mitteilbarkeit von Erkenntnissen rein objektiver Gegebenheiten, die nur die allgemein

menschliche Verstandesstruktur voraussetzen,[10]) könnte man das Angelegtsein einer Menschheitsganzheit erblicken, auf die der Forscher bezogen wäre. Ebenso deutet die Fähigkeit zu echtem Mitgefühl für völlig volks- und rassefremde Menschen, ja selbst für vernunftlose Tiere, auf die Wirksamkeit einer über den Völkern und Rassen stehenden und selbst die vernunftlosen Wesen umfassenden Ganzheit.

Aber ebenso wie das Mitgefühl in seiner Intensität und Auswirkung nicht auf alle Menschen in gleicher Weise gerichtet ist, werden sich schon bei der Ausdeutung objektiver Erkenntnisse für ein Weltbild, ganz besonders aber bei der Auswirkung von Kunstwerken und geistigen Ideen bei den verschiedenen Menschengruppen große Unterschiede zeigen. Vermag sich der Mensch in den geistigen Erzeugnissen verwandter Völker und Rassen noch selbst wiederzufinden, sie aus seinem eigenen Wesen heraus nachzuerleben, so wird dies im allgemeinen bei völlig fremdartigen geistigen Gebilden nicht mehr der Fall sein. Die Ideengebilde und Kunstwerke des fernen Ostens werden den Abendländer nicht unmittelbar ansprechen. Trotzdem wird er sie achten und bewundern. Aber daß er diese Erzeugnisse eines fremden Geistes gefühlsmäßig bejaht und anerkennt, bedeutet, daß er auch auf die ideale Endganzheit des fremden Volkes irgendwie bezogen ist, wenn auch in ganz anderer Weise als auf die des eigenen Volkes oder der eigenen Rasse. Hier erscheint die fremde überindividuelle Endganzheit als ein Glied einer höheren Ganzheit, dem die ideale Endganzheit des eigenen Volkes als ein anderes Glied zugehört. Man achtet und schätzt das fremde Wesen, aber nicht als etwas, was die eigene p e r s ö n l i c h e Eigenart ergänzt, man findet sich nicht selbst unmittelbar in ihm wieder.

Aehnlich wie im Organismus das Unterglied unmittelbar auf die anderen Unterglieder des betreffenden übergeordneten Gliedes bezogen ist und erst in dieser Einheit dem ganzen Organismus und damit den anderen Gliedern dient, ist auch der Einzelmensch unmittelbar auf die konkreten Lebensgemeinschaften, in die er hineingeboren ist, bezogen und nur im Wirken für die Familie, für sein Volk, vermag er einem, diesem übergeordneten Ganzen zu dienen.

Auch das Volk muß seine Leistungen als Dienst an einer Völker- und Rassengemeinschaft auffassen, als gliedhafte Entfaltung, die durch das Wesen der anderen Glieder ergänzt und vollendet wird. Das schließt nicht eine organische Unter- und Ueberordnung, ein Verhältnis von führenden und geführten Völkern aus. Ebenso wie der Einzelmensch kann aber auch eine Gemeinschaftsunterganzheit sich ihrem höheren Sinn verschließen. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn ein Volk das andere als reines Mittel zu selbstischen Zwecken benutzt oder ihm aus egoistischen Motiven die Daseinsberechtigung und das Recht, sich zu entfalten, streitig macht. Entsprechend könnte man so bei Handlungen und Motiven von Einzelmenschen, wie auf eine Teil-

---

[10]) Vgl. die Darstellung der Kontinuität des Zivilisationsprozesses im Gegensatz zur Diskontinuität des Staats- und Kulturprozesses bei Alfred Weber: Ideen zur Staats- und Kultursoziologie.

gemeinschaft unter Ausschluß ihres höheren Sinnes gerichtet wäre, von „erweitertem Egoismus" sprechen.

An sich aber ist die primäre Bezogenheit auf die Teilganzen, denen er unmittelbar als Glied angehört, die naturgesetzlich dem Menschen bestimmte Art und Weise seiner irdischen Sinnverwirklichung.[11]) Diese organische Struktur der Menschheitsganzheit schließt, wie wir sahen, nicht aus, daß die Ganzheit für besondere Situationen und Notlagen auch unmittelbar in dem einzelnen wirksam werden kann, gleichsam unter Ueberspringung der ordnungsmäßigen Instanzen, in einer Art der Wirksamkeit, wie sie dem biologischen Einzelorganismus schon wegen der räumlichen Gebundenheit der Teile nicht gegeben ist.

Der Anblick eines schwerleidenden oder gefährdeten Menschen, mag er auch völlig artfremd sein, ruft unmittelbar das Mitleiden und die Hilfsbereitschaft der anderen hervor, Nachrichten über große Katastrophen in fernen Erdteilen lösen Aktionen zur Hilfeleistung aus. Im allgemeinen aber haben solche Gefühle und Aktionen den Charakter des Sporadischen, Vorübergehenden, es sind Einzelfunktionen, die keine dauernde Bezogenheit konstituieren. In seiner Totalität, in seinem „Berufe", d. h. seiner irdischen Bestimmung ist der Mensch unmittelbar auf die biologisch fundierten Teilganzheiten bezogen, hier ist sein Platz im Menschheitskosmos.

Das bedeutet keine Relativierung der Werte. Gewiß ist der Wert des einen Volkes nicht allen Menschen in gleicher Weise gegeben, aber jeder Mensch ist auf seine übergeordnete Ganzheit als auf einen ihm gegebenen Wert bezogen. Man könnte mit der neuen Wertphilosophie so von einer Relationalität[12]) dieser Werte sprechen. Mit dem Wesen eines jeden Menschen und dem Wesen einer jeden organischen Gemeinschaft als der höheren und vollkommeneren Ausprägung der Idee des betreffenden Einzelmenschen ist dieser Wert als ein unbedingt allgemeingültiger für alle Menschen gegeben.

Aus solchen und ähnlichen für alle Menschen geltenden Bestimmungen und Wertungen ergibt sich die Möglichkeit von übervölkischen und überrassischen Ideen, die sich, wenigstens in ihrer Potenz, als Entfaltung und Vollendung der Menschheitsganzheit darstellen. Hier ist zu unterscheiden zwischen Ideologien, welche unter Verkennung der organischen Struktur, die natürliche Ordnung der Bezogenheit des Menschen verneinen und damit einen verhängnisvollen destruktiven Einfluß auf den Gemeinschaftsorganismus ausüben und solchen Ideen, die nicht nur die organische Ordnung gewahrt wissen wollen, sondern dieser und damit den natürlichen Bestimmungen und Pflichten des einzelnen einen höheren, gegebenenfalls metaphysischen Sinn zu geben suchen.

D) Schluß.

Wir sahen so die Gemeinschaftsganzheit konstituiert durch die innere Bezogenheit der Individuen auf einen überindividuellen objek-

---

[11]) Vgl. die Ausführungen Schelers, s. o. S. 59 f.
[12]) Hartmann, Nic., in Ethik. Berlin und Leipzig. 1926. S. 127.

tiven Zweck, der sich darstellt als eine nur in annähernder Weise in den einzelnen Individuen zu verwirklichende ideale Gemeinschaftsendganzheit analog der Endganzheitsbezogenheit der Teile eines Einzelorganismus. Bewußt wird diese Bezogenheit, diese „finale Wirksamkeit der idealen Ganzheit" in den Gefühlen, Erlebnissen und Wertungen, welche die Erkenntnis konkreter Gegebenheiten und Situationen, in welcher sich ein anderer bzw. eine Gruppe befindet, hervorruft.

Dadurch, daß wir das Wesen des Organismus in der „geleisteten" inneren Bezogenheit der Teile auf die Endganzheit sahen, war es uns möglich, diesen organischen Ganzheitsbegriff auf die Gemeinschaft anzuwenden, ohne den Angriffen ausgesetzt zu sein, die man gegen die klassische Organismusidee richtet, welche von ihren romantisch-idealistischen Ursprüngen her bis in den modernen Individualismus hinein die Korrespondenz des Werdens, die Gemeinsamkeit des Seins, die Geschlossenheit der Lebenslinie der großen Sozialkörper erklären soll. Dieser Organismusidee wirft Th. Litt[13]) vor, daß sie mit der „Metaphysik des Volksgeistes" gemeinsam habe „die Mediatisierung, die Entrechtung der personalen Zentren, die das Gesamtleben in sich schließt". Für uns ist der Einzelmensch nicht das Glied eines Organismus in dem Sinne, als sei er das Werkzeug einer überindividuellen Teleologie, ohne eigene Freiheit und Wirksamkeit geleitet und bestimmt durch einen fremden Willen. Sondern Wille und Ziel der Gemeinschaft sind sein e i g e n e r Wille, sein e i g e n e s höheres Ziel.

Tönnies hat zuerst im „Wesenswillen" das Konstitutivum der Gemeinschaft erkannt. Er geht von der „vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande" aus. „Die allgemeine Wurzel" der gemeinschaftlichen Verhältnisse sieht er in dem „Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt". Die menschlichen Willen sind durch Abstammung und Geschlecht miteinander verbunden.[14])

Sachlich deckt sich weitgehend unsere Auffassung des Gemeinschaftsganzen mit den durch den „Wesenswillen" begründeten „Gemeinschaften" im Sinne Tonnies. Ebenso trifft sich der Begriff der durch den „Kürwillen" hervorgebrachten „Gesellschaft" mit den auf „Nutzungsverhältnissen" beruhenden sozialen Gebilden. Allerdings scheint uns die Gegenüberstellung von zwei Modalitäten des „Willens" als Fundierung des gesellschaftstheoretischen Gegensatzes nicht glücklich. Ein auf „Kürwillen" beruhender Zusammenschluß von Mitgliedern eines Volkes zu einem Bund, einer Kameradschaft, einem Orden oder einer „Bewegung" kann, falls das wahre, ungeheuchelte Ziel der Vereinigung auf das Wohl, die Entfaltung des Volksganzen gerichtet ist, eben nicht aus den Partialinteressen der Mitglieder erklärt werden. Wegen ihrer Bezogenheit auf die ideale Endganzheit des Volkes müssen wir solche Verbände auffassen als ganzheit-

[13]) Litt, Th., Individuum und Gemeinschaft. Lpz. 1926. 3. Aufl., S. 281.

[14]) Tönnies, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. 6. u. 7. Aufl. 1926, S. 8 f.

lich spontane Ausgliederungen des bedrohten oder kranken Volksorganismus für bestimmte Funktionen und Aufgaben, ähnlich wie der verletzte oder kranke Einzelorganismus regulierende und restituierende Kräfte aktualisiert, ohne daß damit allerdings Fehlregulationen, Wucherungen usw. ausgeschlossen wären. Also weniger die Modalität, als das Ziel des „Willens" charakterisiert die sozialen Formen.

Auch Vierkant, der sich eng an Tönnies anschließt, kommt unserer Gemeinschaftsauffassung nahe, wenn er in der Ausweitung des „Ich"[15]) ihr Konstitutivum sieht. Aber auch für den Aktionär sind die Angelegenheiten einer Gesellschaft keine „fremde", sondern seine „eigenen". Auch eine Aktiengesellschaft hat ein gewisses „Einheitsbewußtsein", ihre Vertreter sprechen von „unseren" Geschäften usw. Also auch die enge Verbundenheit von individuellen Interessen vermag ein ausgesprochenes „Wirbewußtsein" hervorzurufen, auch wenn das Wirbewußtsein einer echten Lebensgemeinschaft einen ganz anderen Sinn hat. Andererseits schließt das Kriterium Vierkants die auf „Einsfühlung" und Gefühlsübertragung beruhenden Gesellschaftsformen (z. B. die „Masse") nicht genügend aus.

Max Weber will entgegen der funktionalen Betrachtung von Schäffle und Spann „soziales Handeln deutend verstehen, und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären". „Bei den Naturwissenschaften mag die funktionelle Betrachtung die Grenze der Erkenntnismöglichkeit bilden, da Naturvorgänge uns sinnfremd sind und sich ‚verstehendem' Eindringen verschließen, die Soziologie aber über diese funktionale Betrachtung hinaus etwas aller Naturwissenschaft ewig Unzugängliches leisten kann: das ‚Verstehen' des Verhaltens der beteiligten Einzelnen ..."[16]) Wir versuchten zu zeigen, daß sich eine Reihe von sozialen Verhaltensweisen eben nicht ohne weiteres aus den Einzelnen verstehen lassen, sondern sich vorerst nur einer funktionalen Betrachtung als sinnvoll ergeben. Diese objektive Sinnhaftigkeit zu „verstehen", sie mit der subjektiven in Einklang zu bringen, erschien uns als die wesentliche Problematik, die zu lösen uns nur vermittels des organischen Ganzheitsbegriffs möglich erschien. Nur als die finale Wirksamkeit einer Endganzheit im Einzelmenschen können wir die sozialen Handlungen in ihrer „funktionalen" Bedeutung „aus den Einzelnen" „verstehen".

---

[15]) Vierkant, Alfr.: Gesellschaftslehre. 2. Aufl., Stuttgart 1928, S. 209 f.

[16]) Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik. 1922. S. 1.

Literatur.

Becher, Erich: Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917.

— Einführung in die Philosophie. München und Leipzig 1926.

Bühler, Karl: Die Instinkte des Menschen. Vortrag, gehalten auf dem 9. Kongreß für experimentelle Psychologie in München. Bericht von Karl Bühler. Jena 1926.

Bühler, Charlotte: Sozialpsychologie. Vortrag, gehalten auf dem 10. Kongr. f. exper. Psych. in Bonn. Bericht von E. Becher. Jena 1928

Burkamp, Wilhelm: Die Struktur der Ganzheiten. Berlin 1929.

Mc. Dougall: Grundlagen einer Sozialpsychologie. Nach der 21. Aufl. aus dem Englischen ins Deutsche übertragen von Gerda Kautski-Brunn. Jena 1928.

Driesch, Hans: Ordnungslehre. 2. Aufl. Jena 1923.

— Wirklichkeitslehre. 3. Aufl. Leipzig 1930.

— Philosophie des Organischen. 4. Aufl. Leipzig 1930.

Eisler, Rudolf: Soziale Kausalität und Finalität. Köln. Viertelj. H. f. Soz. 6. Jg.

Eleuteropulos: Einzelmensch und Gesellschaft. Köln. Viertelj.H. f. Soz. 5. Jg.

Faigl, Karl: Ganzheit und Zahl. Jena 1926.

Großart, Friedr.: Zur Kritik der herrschenden Gefühlstheorien. Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 74.

— Gefühl und Strebung. Grundlinien einer seelischen Gefühlslehre. Arch. f. d. ges. Psych. Bd. 79 u. 81.

Günther, Hans R. G.: Philosophie der Gemeinschaft. Bl. f. dtsch. Phil. Bd. 9.

Hartmann, K. J.: Das Wesen der affektfreien qualitativen Bedeutungsgefühle. Berlin 1926.

— Zur Psychologie der zwischenmenschlichen Kontaktbildung. Ztschr. f. Psychol. Bd. 135.

Honecker, Martin: Das Problem der Wertungspsychologie. Philosophia perennis. Hrsg. v. Fritz Joachim v. Rintelen. Regensburg 1930. Bd. II.

Kestner, Otto: Die Entstehung überpersoneller menschlicher Einheiten. Festschr. Hans Driesch zum 60. Geburtstag. I. Teil. Leipzig 1927.

Krueger, Felix: Das Wesen der Gefühle. 1928.

Lipps, Theodor: Die ethischen Grundfragen. Hamburg und Lpz. 1899.

Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft. Lpz. 1926.

Müller-Freienfels, R.: Das Gefühls- und Willensleben. 1924.

— Zur Psychologie des Verstehens. Ztschr. f. angew. Psychol. Bd. 31.

Neumann, Joh.: Die Gefühle und das Ich. München 1926.
Scheler, M.: Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923.
Schering, W. M.: Gestalttheorie und Soziologie. Ethos. Bd. II.
Spann, Othmar: Gesellschaftslehre. 2. Aufl. 1923.
— Kategorienlehre. Jena 1925.
— Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage. Köln. Viertelj.H. f. Soz. Jg. 6.
Stevenhagen, K.: Volk und Muttersprache. Lpz. 1930.
Tönnies, Ferd.: Gemeinschaft und Gesellschaft. 6. und 7. Aufl. 1926.
Vierkant, Alfred: Gesellschaftslehre. 2. Aufl. Stuttgart 1928.
Volkelt, Joh.: Versuch über Fühlen und Wollen. München 1930.
Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik. 1922.
Wenzl, Alois: Der Gestalt- und Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie und Philosophie, und sein Verhältnis zum Entelechiebegriff. Philosophia perennis. Regensburg 1930.

Lebenslauf.

Als Sohn des Schuhmachermeisters Josef Reker und seiner Ehefrau Klara geb. Theben wurde ich, Albert Reker, katholischer Konfession, am 13. Juli 1908 in Paderborn geboren. Ich besuchte die Volksschule und das humanistische Gymnasium meiner Heimatstadt und legte zu Ostern 1930 die Reifeprüfung ab. Darauf studierte ich vier Semester an der phil. theol. Akademie zu Paderborn, zwei Semester an der Universität zu München und wiederum vier Semester an der Akademie zu Paderborn Philosophie und Theologie. Nach bestandener theologischer Abschlußprüfung zu Ostern 1935 studierte ich zwei Semester Philosophie an der Universität zu Bonn.

Tag der mündlichen Prüfung: 29. April 1936.